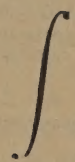
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



ABRIL-JUNIO
NUM. 34 1953 VOL. 9.
MADRID

SUMARIO

Págs.

Dios y la razón del mal en el mundo, por *José Hellín, S. J.* 147
Huellas de espíritu en "mi" sensación "humana", por *P. García Asensio, S. J.* 177
El Ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV, por *Ramón M.ª Torelló, S. J.* 199

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

La edad del universo, por *Jaime M.ª del Barrio, S. J.* 229

LIBROS.

B. Karpman: Case Studies in the Psychopathology of Crime.—*M. Febrer*: El concepto de persona y la unión hipostática.—*J. L. L. Aranguren*: Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia.—*P. Häberlin*: Philosophia Perennis. Eine Zusammenbassung. *St. Thomas*: Summa Theologica.—*W. Daim*: Umwertung der Psychoanalyse.—*J. Mouroux*: Je crois en toi: structure personelle de la foi.—*A. Ribeiro*: Or Positivistas.—*S. B. Femiano*: Riflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino.—Contributi del Laboratorio di Psicologia.—*A. Gemelli*: Psychologie: de l'enfant à l'homme.—*Gemelli-Zunini*: Introduzione alla Psicologia.—*J. Donat*: Adler y su psicología individual.—*W. Szilasi*: ¿Qué es la ciencia? *Platón*: Gorgias.—*W. R. Muckenschnabel*: Charakter und Handschrift.—*N. Petruzzellis*: Lineamenti di filosofia politica.—*J. Roger*: Ideas políticas de los católicos franceses 239

REVISTAS. [Siglas, p. 287].

Historia de la filosofía moderna y contemporánea 262
CRÓNICA 283
Libros recibidos 286

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN:—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Facultad de la Pontificia Universidad de Comillas (Santander).—*J. Roig Gironella*, S. J., de la Facultad de San Cugat (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

Ramón Ceñal, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1953:

España	69
Extranjero	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

DIOS Y LA RAZON DEL MAL EN EL MUNDO*

§ 2. Causa final del mal.

Cuatro problemas parciales contiene el problema total acerca de la razón del mal en el mundo, a saber: cuál es la causa eficiente, cuál es la causa final, cuál es la razón formal por que Dios pudo, sin detrimento de su santidad y de su bondad, elegir un plan en que tanto mal había de haber, y cuál, por fin, es la razón por que de hecho lo eligió. Ya antes explicamos la causa eficiente del mal. Ahora veremos la causa final del mismo. La solución de este problema es muy importante para declarar la materia que nos ocupa; porque, si Dios busca el pecado o la permisión del pecado como un medio para obtener algún fin, parece que Dios es la razón del mal en el mundo, en contra de lo que antes hemos demostrado.

Y no nos preocupa al presente la causa final del mal natural o del mal de pena; este problema no ofrece dificultad, y ya quedó suficientemente resuelto el tratar de la causa eficiente**. Nos preocupa, ante todo, la causa final del pecado. Y hemos de investigar la causa final de dos cosas muy distintas, que no conviene confundir: una es la causa final del pecado, y otra es la causa final de la permisión del pecado, la cual permisión la hace Dios solo, sin encontrar pretexto ni ocasión de parte de la creatura. ¿Para qué existe el pecado en el mundo? ¿Para qué permitió Dios el pecado en el mundo?

* * *

Y comenzando por la causa final del pecado, se ha de decir que el pecado no tiene finalidad alguna *intrínseca* que se haya de obtener por

(*) Pens., 1953, p, 5ss.
(**) Pens., 1953, p. 15.

su acción natural o por su propio ser, ya que el pecado contiene una privación y un desorden, y la privación y el desorden no se refieren a una finalidad, sino que son más bien una falta o una privación de finalidad. Pero ¿puede ordenarse a algún fin extrínseco por mera voluntad del que lo hace o lo permite?

La creatura puede dar al pecado una finalidad *extrínseca*, deseándolo, ya por la utilidad que reporte, ya por su deleite, como son la lujuria y el hurto. Y aun la misma malicia, que constituye formalmente el pecado, la puede querer la creatura como medio, v. c., para vengarse en el infierno contra Dios [1].

Pero Dios mismo ¿puede ordenar el pecado a alguna finalidad extrínseca al mismo pecado?

Decimos que Dios no puede ordenar el *pecado* a ningún fin bueno preconcebido anteriormente a la previsión del pecado como absolutamente futuro. De lo contrario Dios se propondría, con independencia de la previsión absoluta del pecado, un fin bueno, cual sería la humildad de un santo, la penitencia, su afianzamiento en la fe. Y después, según nuestra manera de concebir, Dios habría de procurar diligentemente que se hiciese algún pecado, como medio u ocasión para obtener el fin propuesto. Esto sería una inmoralidad patentísima. Sería practicar la máxima condenada por San Pablo y la recta razón de que se hacen o procuran los males para que vengan bienes *(Rom.*, 3, 8).

Solamente puede Dios ordenar el pecado para un fin bueno después que ha previsto el pecado como absolutamente futuro y cometido en contra de su voluntad antecedente. Y entonces Dios lo puede ordenar a algún fin bueno como mera *ocasión* y no como medio *apto* para bien alguno, porque el pecado, de suyo no trae bien a nadie. Es un mal tan pernicioso que de suyo solamente trae males [2]. No puede traer bien alguno al que lo comete, porque le degrada y muchas veces le causa la ruina eterna. Ni trae bien alguno al mundo corpóreo, porque él no es cosa alguna corporal, sino meramente espiritual. Ni trae bienes a los hombres viadores, porque más bien los escandaliza o les trae otros perjuicios. No trae bienes a los bienaventurados, a quienes disgusta y lo

---

[1] Malum ergo culpae formaliter et ut tale est... non solum finalem causam non requirit, verum etiam recte et ordinate illam habere non potest...; inordinata autem voluntas potest intendere hoc malum, imo et malitiam ipsam, saltem ut medium, et sub aliqua apparenti et falsa ratione boni, v. g. ad vindictam de aliquo sumendam. SUÁREZ, DM., 11, 3, 5.

[2] S. THOMAS, 1 d. 46, q. 1, aa. 2, 3; 1, q. 22, a. 2, ad 2; et q. 48, a. 2, ad 2; 3 CG cc. 21, 94.

reprueban cordialmente. Ni a Dios, porque le ofende y le quita la subordinación esencial que le es debida.

Los bienes que se causan con ocasión del pecado se deben solamente a la bondad y largueza de Dios y a su oculta disposición. Si al pecador se le da penitencia saludable, y con esto alcanza una humildad muy arraigada, no se debe a los méritos de haber pecado, sino solamente a la bondad de Dios, que se compadeció del que pecó. Si, por el contrario, a otros Dios los deja en su pecado hasta la hora de la muerte y con esto se pierden para siempre, saca por sus altos juicios el bien de mostrar su justicia y santidad insobornable.

Para que se comprenda cómo puede haber cosas hechas contra la voluntad antecedente de Dios, sin que por esto quede Dios vencido, expondremos el orden del querer divino en la economía de la permisión del pecado, según nuestra manera de concebir.

Dios, en un *primer* signo, conoce todo lo que harían las creaturas racionales en todas las circunstancias posibles, y todo lo que él podría hacer según las diversas acciones de las creaturas. En el *segundo* signo Dios ofrece a las creaturas el concurso general e indiferente para todo lo que ellas pueden hacer en determinadas circunstancias en que las pone, y eso con el fin de que la creatura quede constituída como causa completa en acto primero, y para que haga expeditamente el bien que debe hacer, sin quitarle por eso la facultad de resistir. En el *tercer* signo Dios decreta no darle las gracias eficaces con las cuales evitaría de hecho el pecado, y sin las cuales prevé que el pecado de hecho no se evitará. En el *cuarto* signo Dios prevé absolutamente que la creatura pecará de tal o tal manera. En el signo *quinto* Dios decreta aprovechar aquel pecado como ocasión para sacar bienes excelentes. Y no digo para sacar mayores bienes, sino bienes excelentes, porque no es necesario que Dios saque siempre del pecado bienes mayores que los bienes destruídos por el pecado. (PENS., 1952, pp. 307-309.)

En esta ordenación de signos aparece, en el signo cuarto, la presciencia divina del pecado que Dios quería que no se hiciese. Mas no queda vencido, Porque la voluntad con que Dios quiere que no se haga el mal no es siempre absoluta, sino que es antecedente y encierra, en cierta manera, alguna condición: Dios quiere que la creatura haga el bien, sin quitarle la potestad física de resistir. Y si, en efecto, resiste, la creatura sale de la providencia primaria con la que Dios exige la obediencia, y cae en la providencia secundaria, por la que ha de arrepentirse de lo mal hecho o ha de sufrir la vindicta del desorden cometido.

Por lo dicho se entiende cómo es imposible que Dios ordene el *pe-*

cado mismo a un fin bueno preconcebido por él con independencia de la previsión absoluta de algún pecado; solamente puede ordenarlo a un fin bueno una vez previsto el pecado como absolutamente futuro y cometido en contra de su voluntad antecedente [3].

* * *

Vengamos ya a la *permisión del pecado*. ¿Puede Dios ordenar la permisión del pecado a algún fin bueno, preconcebido por su propia iniciativa y con independencia de la previsión absoluta del pecado? Y la razón de dudar es porque, si se afirma esa ordenación, parece que Dios pretende el pecado, y así tendremos que señalar a Dios como la razón y la causa de la existencia del pecado en el mundo. Si, por el contrario, decimos que Dios no ordena la permisión del pecado para algún fin, parece que Dios obraría irracionalmente, estultamente, sin justificación alguna racional.

Para resolver este grave problema hemos de determinar bien qué es lo que se entiende por permisión del pecado y por la ordenación de la permisión a algún fin.

Calvino explicó la permisión del pecado diciendo que Dios predefine y predetermina físicamente el acto del pecado, en cuanto a lo positivo que él encierra, sin que le quede a la creatura libertad para hacerlo o no hacerlo; la creatura, sin embargo, es responsable del pecado, porque lo obra voluntariamente, espontáneamente y sin coacción exterior, y con mala intención; mas Dios no es responsable del pecado, porque ni quiere la privación y el desorden que hay en el acto malo, ni lo hace con mala intención, sino con la sublime intención de su mayor gloria: Dios permite el pecado, no lo pretende. (Cfr. C. Calvetti, RivFilNeos, 4, 1952, pp. 316-320.)

Ya se ve que Dios no puede querer la permisión del pecado en este sentido. La creatura no pecaría, porque carecería de libertad para obrar o no obrar, según el mismo Calvino; decir que aun en este caso la creatura sería responsable de su hecho, es una incoherencia. Por consiguien-

[3] Con frecuencia se dice que Dios castiga un pecado con otro pecado, como si Dios tomase el pecado o la permisión del pecado como medio para castigar otro pecado. Mas con esto se significa solamente que Dios disminuye sus gracias, las cuales, sin embargo, son suficientísimas para evitar todo pecado. Con esto prevé Dios que la creatura caerá en nuevos pecados; y cuando estos pecados cometidos de nuevo traen perjuicios temporales, éstos los toma Dios como medio para castigar el pecado anterior. Como se ve, Dios no escoge el pecado ni la permisión del pecado como medio para nada; solamente aprovecha el pecado y los daños causados por el pecado como ocasiones para alcanzar bienes excelentes. Cfr. VÁZQUEZ, 1-2, d. 129, n. 31.

te, si todavía quiere Calvino que en el hecho de la creatura haya pecado y malicia, sería toda de Dios, no de la creatura; y no sería posible excusar a Dios con la buena intención, porque en este caso haría algún mal para que viniesen bienes.

La solución *bañeziana* explica la permisión del pecado diciendo que Dios, por su propia iniciativa, predefine y decreta con decreto absoluto que tal persona haga tal acción pecaminosa en cuanto a lo positivo de ella, y, venido el tiempo oportuno, para llevar a efecto la predefinición, predetermina físicamente e irresistiblemente a la creatura a la acción predefinida, y eso en tales circunstancias de objeto y de advertencia que la malicia será metafísicamente inseparable del acto positivo. La creatura es responsable de la acción mala, porque obra libremente, ya que Dios, al predeterminarla a la acción inhonesta, le da también el modo de libertad; y además la creatura obra con mala intención. Dios no es responsable del pecado, porque no hace la malicia y porque obra con buena intención, que es el mayor bien del universo y la manifestación de sus atributos; por esta causa se ha de decir que Dios no pretende el pecado, sino que solamente lo permite.

La permisión entendida en este sentido tampoco la puede Dios querer ni ordenar a ningún fin bueno preconcebido por propia iniciativa. Dios predefiniría y predeterminaría al acto positivo del pecado en aquellas circunstancias en que la malicia es absolutamente inseparable del acto positivo, y así Dios querría virtualmente el pecado. Decir que, en esas circunstancias, Dios permite el pecado y no lo pretende es inadmisible. Se permite una cosa cuando esa cosa no se quiere y cuando es posible impedirla. Mas el acto positivo del pecado Dios quiere que se haga, y esto con decreto positivo y absoluto, hecho por propia iniciativa: luego no lo permite, sino que lo pretende. La malicia tampoco la puede impedir Dios en las circunstancias en que predetermina al acto; porque el acto, en las circunstancias de objeto y de advertencia en que Dios lo predetermina, es absolutamente inseparable de la malicia. Habría, pues, que decir que Dios, no solamente permite el acto y la malicia, sino que pretende ambas cosas: el acto positivo, explícitamente, y la malicia, virtual e implícitamente[4].

* * *

[4] Tal es la refutación que hace SUÁREZ de esta sentencia en *Opusc.*, I, 1. 2, c. 2, n. 28 y c. 5, n. 5. RUIZ DE MONTOYA dice algo parecido a BÁÑEZ al afirmar que Dios prefine la permisión del pecado, *De provid.*, d. 11, s. 2, n. 2, y eso con tales circunstancias que se puede prever a priori infaliblemente que el individuo caerá, d. 12 s. 7, n. 2.

Hay otra *tercera manera* de entender la permisión del pecado, y es la del sistema molinista. Su inteligencia presupone el claro conocimiento de la economía del querer divino referente a la presciencia, a la permisión misma y al remedio del pecado ya cometido. Y, aunque ya antes la expusimos, es de tanta importancia para la cuestión presente que se nos permitirá ponerla aquí de nuevo, para evitar molestas referencias.

En esa economía del querer divino podemos distinguir cinco signos. En el signo *primero* Dios conoce todo lo que harían las creaturas racionales en todas las circunstancias posibles, y todo lo que él podría hacer según las diversas acciones de las creaturas. En el *segundo* signo Dios ofrece a las creaturas el concurso general e indiferente para todo lo que puedan hacer en las circunstancias determinadas en que las pone, y eso con el fin de que la creatura quede constituída como causa completa en acto primero, para que haga expeditamente el bien que debe hacer, sin quitarle por eso la facultad física de resistir. En el *tercer* signo Dios decreta no dar las gracias eficaces con las cuales prevé que se evitaría el pecado y sin las cuales prevé que no se evitará. En el signo *cuarto* Dios prevé como absolutamente futuro el pecado, no por fuerza de la negación de las gracias eficaces, sino por la malicia de la creatura, que podría haber hecho el bien con las gracias plenamente suficientes que tiene. En el signo *quinto* Dios decreta aprovechar aquel pecado como ocasión para sacar bienes excelentes.

De todos estos signos, la permisión del pecado consiste solamente en el tercero y en el cuarto, o sea en el ofrecimiento del concurso general e indiferente para todo lo que la creatura pueda hacer en aquellas circunstancias con el poder divino, y en la negación de las gracias eficaces con las cuales se evitaría el pecado y sin las cuales prevé que no se evitará. Así que la permisión del pecado consiste en dos cosas, una positiva y otra negativa: la positiva consiste en el ofrecimiento del concurso, y la negativa, en la negación de las gracias eficaces [5]. Y aún se pudiera decir que, presupuestos los otros signos, formalmente la permisión consiste en la negación de las gracias eficaces con las cuales prevé que se evitaría el pecado, y sin las cuales prevé que no se evitará.

Permitir el pecado no es lo mismo que dar *posibilidad* de pecar, separada del acto mismo de pecar. Cuando una persona obedece a la ley de Dios, Dios le concedió expedita posibilidad de pecar, ya que le ofreció el concurso indiferente para todo, pero no permitió en ella el pecado, antes lo impidió con sus gracias eficaces. Cuando una persona

[5] SUÁREZ, *De praedestinatione*, l. 5, c. 7, nn. 12, 13.

peca, le dió no solamente la *posibilidad* de pecar, sino que, además, le permitió el pecado: porque le dió el concurso para todo, en las circunstancias en que previó que abusaría, y no quiso añadir las gracias eficaces con las cuales preveía que evitaría el pecado.

Así que la permisión connota la *conexión* de los auxilios concedidos con la acción de pecar, no por virtud de la permisión, sino por la malicia de la creatura, que, teniendo gracias plenamente suficientes para obedecer, no quiso obedecer.

De lo expuesto se ve claramente que Dios puede permitir el pecado sin detrimento de su santidad y de su bondad, como explicaremos después más ampliamente. Dios da el concurso general para que la creatura quede constituída como causa completa en acto primero próximo; y al negar las gracias eficaces no hace agravio a nadie, ya que con las gracias plenamente suficientes que tiene la creatura puede obrar el bien; y si con ellas hubiese de hacer el bien, como expeditamente puede, Dios habría previsto que ellas eran eficaces, y Dios se hubiera alegrado de tan buen suceso de las gracias suficientes.

Pero el problema no es si puede Dios permitir el pecado, cosa patente. Se pregunta si Dios puede *ordenar* la *permisión* del pecado a un fin preconcebido por su propia iniciativa, y anteriormente a la previsión absoluta del pecado.

Como en la permisión del pecado hemos distinguido dos elementos, positivo y negativo, hemos de decir que Dios *ordena* a un fin preconcebido el elemento positivo, que es el ofrecimiento del concurso indiferente para todo. Este concurso indiferente Dios lo ofrece a la creatura, para que ésta quede constituída como causa completa y libre en acto primero próximo, y para que haga el bien que debe y evite el mal que se le prohibe, sin quitarle por eso la facultad física de resistir. Los fines aquí señalados son laudabilísimos y el medio es el absolutamente necesario, que es el concurso, y no encierra de suyo ninguna conexión con el pecado, ni extrínseca ni intrínsecamente; y tal ordenación del concurso se da aun en aquellos casos en que no hay permisión de pecado, sino evitación del mismo.

Mas ¿se puede decir lo mismo en cuanto a la parte negativa? ¿Puede Dios ordenar la negación de las gracias eficaces a un fin preconcebido por su propia iniciativa? Si esto lo pudiera hacer Dios, sucedería lo siguiente: Dios, antes de prever absolutamente ningún pecado de la creatura, se propondría un fin bueno, v. c., la humildad de una persona, la penitencia, el afianzamiento en la fe, en la castidad o en otra virtud. Y después, a nuestra manera de concebir, escogería cuidadosamente, como

medio para obtener ese fin, la permisión del pecado, o sea la negación de las gracias eficaces con las cuales se evitaría el pecado y sin las cuales no se evitará.

¿Puede Dios ordenar la permisión del pecado a un fin preconcebido por su propia iniciativa, entendiendo la permisión del modo dicho?

* * *

Hay dos sentencias en esta materia. La primera afirma que Dios puede hacer tal ordenación, y que de hecho la hace. Los que así opinan son los que admiten las prefiniciones formales, y entre ellos descuellan los padres Ruiz de Montoya y Suárez. Hay, sin embargo, entre ellos alguna diferencia. Ruiz de Montoya dice que Dios puede ordenar la permisión del pecado a fines buenos, aunque éstos presupongan esencialmente el pecado; y así puede Dios, por su propia iniciativa, querer la penitencia de alguno y la redención de los pecados [6].

El P. Suárez dice, por el contrario, que Dios no puede pretender por su propia iniciativa aquellos fines buenos que presupongan el pecado, como son la redención o la penitencia; éstos solamente los puede pretender después de prever como absolutamente futuro el pecado y después de la permisión del pecado [7]. Pero afirma que Dios puede querer por su propia iniciativa un fin bueno, que no presuponga pecado alguno, y después, para obtener ese fin, escoge como medio la permisión de un pecado particular, v. c., de lujuria, de apostasía, de traición [8].

De esta doctrina hacen muchas aplicaciones. El P. Ruiz de Montoya dice que Dios escoge la permisión del pecado para que tenga lugar la penitencia y la redención; el P. Suárez dice que Dios escoge la permisión del pecado como medio para que tenga lugar la humildad de un santo, el robustecimiento en la fe o en otra virtud, el ensalzamiento de José en Egipto [9] y aun la reprobación negativa [10].

Las razones en que se fundan son tres, principalmente. La *primera*

---

[6] RUIZ DE MONTOYA pregunta: *Utrum ex intentione bonorum que colligit occasione peccat, Deus voluerit permittere peccatum, De provid.*, d. 12, s. 2, n. 9. Y responde afirmativamente, diciendo que esta tesis es común de todos los escolásticos y de los Padres, *ibid.*, nn. 10, 11, y solamente aduce como adversarios a Vázquez y a algún otro. Pero ya veremos cómo los Padres se han de entender en el sentido de Vázquez y no de Ruiz de Montoya. La misma doctrina vuelve a enseñar RUIZ DE MONTOYA en *De voluntate Dei*, d. 26, s. 3, n. 8.

[7] SUÁREZ, *De praedestinatione*, l. 3, c. 8, nn. 12, 13, 19.

[8] SUÁREZ, *ibid.*, n. 14

[9] Así SUÁREZ, *Opusc.*, I, 1. 2, c. 5, n. 15; *De praedestinatione*, 1. 1, c. 13 nn. 11, 12.

[10] SUÁREZ, *De praedestinatione*, 1. 5, c. 5, n. 5; et c. 7, nn 13, 14.

es porque tal doctrina se halla contenida en las Sagradas Escrituras y en los dichos de los padres y escritores eclesiásticos. La *segunda* es porque, si Dios no ordenara la permisión del pecado a un fin preconcebido por su propia iniciativa, haría algo irracionalmente y estultamente. La *tercera* es que no por eso Dios querría el pecado virtualmente; la conexión que tendría la permisión con el pecado se debería a la presciencia con que Dios da los auxilios, y, por consiguiente, a la creatura; pero no sería querida ni pretendida por Dios [11].

La segunda sentencia dice que Dios puede ordenar la permisión del pecado a un fin preconcebido por su propia iniciativa, si se trata de la parte positiva de la permisión, que es el ofrecimiento del concurso general e indiferente; el fin a que lo ordena, según hemos dicho muchas veces, es constituir a la creatura como causa completa y libre en acto primero próximo, y para que haga el bien de una manera expedita y libre. Mas esta parte todavía no es lo característico de la permisión, y se da aun en aquellos en quienes no se permite el pecado. Pero añade esta sentencia que Dios no puede ordenar la permisión del pecado en su parte negativa a un fin preconcebido por su propia iniciativa; no puede Dios proponerse como fin que la creatura sea humilde, o sea ensalzada en Egipto, como José, y después buscar como medio para obtener ese fin la negación de las gracias eficaces con las cuales se evitaría el pecado y sin las cuales no se evitará.

Así piensan los que no admiten las predefiniciones formales, como es, entre otros, el P. Vázquez [12].

* * *

Esta es también nuestra sentencia [13]. Y la razón que nos mueve es que, si Dios ordenara la permisión del pecado de la manera dicha a un fin preconcebido, Dios querría el pecado virtualmente e implícitamente. Según la hipótesis contraria, Dios, por su propia iniciativa, y antes de prever el pecado como absolutamente futuro, se propondría obtener un

---

[11] Ruiz de Montoya, *De provid.*, d. 12, s. 2, n. 14.

[12] Vázquez, in 1, d. 93, nn. 8-17.

[13] Sabido es que a Suárez lo abandonan aun sus más adictos en las cuestiones *de praedestinatione ante praevisa merita, de predefinitionibus formalibus*, y en la elección de la permisión del pecado como medio para fines buenos. Son cosas de ninguna importancia para la síntesis filosófica suareciana, como el mismo Suárez confiesa al decir, por ejemplo, que las prefiniciones formales no son necesarias para ningún efecto de la divina providencia, y que sólo las elige por ciertas locuciones de la Escritura y Padres, y por ciertas congruencias que parecen insinuarlas. Cfr. *Opusc.*, I, l. 2, c. 7, nn. 4-10; c. 16, nn. 3-15; l. 3, c. 17, nn. 6, 7; *De gratia*, l. 5, c. 50, n. 25.

fin bueno, como es, por ejemplo, la humildad de una persona, la exaltación de José en Egipto. Y después, según nuestra manera de concebir, escogería para obtener ese fin la permisión del pecado, v. c., de lujuria o de traición; hecho ese pecado de lujuria o de traición, Dios daría la gracia eficaz de la penitencia, o, vendido José traidoramente a los madianitas, Dios cuidaría eficazmente de ordenar las cosas de manera que José sea exaltado en Egipto. Y en esta permisión no escogería Dios como medio solamente el ofrecimiento del concurso general para todo, sino que también elegiría el no dar las gracias eficaces con las cuales se evitaría el pecado. Y esta permisión Dios la habría de elegir como *apta* para obtener el fin; y como no es *apta* para obtener el fin en cuanto está separada del pecado, sino en cuanto está ligada con el pecado, se sigue que Dios elige la permisión del pecado en cuanto está ligada con el pecado, y eso es precisamente querer el pecado virtual e implícitamente. Si Dios eligiera para obtener el fin solamente la *posibilidad* del pecado, separada del pecado, entonces no elegiría, para obtener el fin, la permisión del pecado, sino al revés, la no permisión del pecado. Y entonces no deberían establecer la tesis de que Dios ordena la permisión del pecado para fines buenos, sino la no permisión, lo cual es muy aceptable, pero es opuesto a lo que pretenden.

Con más vigor, si cabe, expone esta razón el P. Vázquez [14]. El que elige los medios para un fin, elige no solamente el medio remoto, que por sí todavía no lleva al fin, sino que ante todo elige el medio próximo que inmediatamente está junto con el fin; y más, en tanto se desea el medio remoto, en cuanto que antes se ha elegido el medio más próximo: porque lo que es posterior en la ejecución es anterior en la intención, como es sabido. Mas si la permisión del pecado se toma como medio para alguna virtud, como para alcanzar la humildad, o la castidad, o el afianzamiento en la fe, no puede ser sino medio remoto, porque ella de suyo no ayuda próximamente a ninguna virtud ni a la salvación; ella será solamente un medio remoto, en cuanto que con ocasión del pecado permitido se hará penitencia y se harán propósitos muy decididos de la virtud contraria; luego si se desea la permisión del pecado como medio para la humildad o la castidad, antes de ella se ha tenido que desear la penitencia y la corrección del penitente. Ahora bien, la penitencia y la corrección presuponen el pecado; luego el que desea la penitencia y la corrección desea virtual e implícitamente que haya pecados. Si, pues, Dios ordenara la permisión del pecado a un fin bueno, preconcebido de

[14] In 1, q. 93, c. 3, nn. 8-17.

antemano por su propia iniciativa, Dios sería cómplice del pecado; y como esto no se puede admitir, tampoco se puede admitir que Dios ordene la permisión del pecado a fin ninguno bueno elegido con voluntad primaria y por propia iniciativa.

Dicen que la conexión de la permisión del pecado con el pecado mismo se debe a la presciencia divina, no a la voluntad divina. Dios, al permitir el pecado, da el concurso general e indiferente para todo, y además niega las gracias eficaces con que se evitaría el pecado, sabiendo infaliblemente que el pecado se hará; pero esa conexión Dios no la quiere, antes la prohibe y la detesta, aunque no quita la potestad física de resistir. Sola la creatura quiere esa conexión, no Dios.

Esta es la respuesta que han de dar Ruiz de Montoya y Suárez para no hacer a Dios autor del pecado. Mas, en realidad, aun sin querer, hacen a Dios cómplice del pecado. Dios, por su propia iniciativa, quiere un fin bueno, y para obtenerlo escoge cuidadosamente la permisión de un pecado particular, o sea la negación de las gracias eficaces con que se evitaría el pecado. Esta *negación* de gracias eficaces la elige en cuanto es *apta* para obtener el fin; y no es *apta* en cuanto está separada del pecado, porque ésa no es permisión del pecado, sino no permisión; es apta solamente en cuanto *está ligada* con el pecado; luego Dios quiere la permisión en cuanto está unida con el pecado, y eso es querer virtualmente el pecado.

* * *

Esta razón se entenderá mejor si atendemos a las aplicaciones que dichos autores hacen de su doctrina [15].

Primera aplicación. El P. Ruiz de Montoya dice que Dios elige por su propia iniciativa fines buenos, que presuponen esencialmente el pecado, como es la penitencia o la redención de los pecados, y que para obtener esos fines Dios escoge como medio la permisión del pecado. Mas esta aplicación hace a Dios cómplice del pecado, ya se considere el fin mismo, ya se considere la permisión ordenada como medio a ese fin.

Si consideramos el fin mismo, se hace a Dios cómplice del pecado. El que desea un fin desea lo que esencialmente es necesario para él; mas para que haya penitencia o redención de pecados se necesita esencialmente que haya pecados; luego Dios desearía que hubiese pecados [16].

---

[15] Suárez, *De praedestinatione*, l. 3, c. 8, n. 18; Ruiz de Montoya, *De provid.*, d. 12, s. 2, n. 14.

[16] Así Suárez: *Primo*, nam ista bona quae necessario requirunt mala culpae, non sunt per se et ex se absolute amabilia; imo ut talia sunt, censentur esse bona secundum quid, et ideo non vult illa Deus ex se, seu voluntate antecedenti, sed solum

Si miramos el medio, que es la permisión del pecado y la negación de las gracias eficaces con que se evitaría el pecado, se llega a la misma conclusión. Dios quiere ese medio en cuanto es *apto* para obtener la penitencia y la redención; mas no es apto para obtener la penitencia y la redención sino en cuanto está *ligada* con el pecado; luego Dios quiere la permisión del pecado en cuanto está ligada con el pecado, y eso es precisamente querer que haya pecados [17].

Segunda aplicación. El P. Suárez dice que Dios se propone como fin la reprobación negativa, o el no dar la predestinación a la gloria a ciertos individuos [18], y que después Dios, como medio para obtener el fin de la

---

supposita ex parte hominis necessitate. Sicut sapiens medicus non vult absolute applicare medicinam, donec infirmitas illam requirat. *Secundo*, ac praecipue, quod talis voluntas esset virtualis voluntas peccati, ut in superioribus declaravi, et nunc patet ex differentia quae moraliter cernitur quando supponitur vel non supponitur peccatum. Nam postquam peccatum est seu futurum praescitur, velle paenitentiam eius, tantum est velle destructionem eius: at voluntas destructionis peccati nullo modo est virtualis voluntas peccati, sed potius est odium eius. Quando autem peccatum non supponitur, voluntas paenitentiae non est tantum voluntas destructionis peccati, sed etiam positionis eius, quia non potest destrui nisi quod est; et ideo si non supponitur esse, in illa voluntate includitur et intenditur quod prius sit, ut possit destrui. *De praedestinatione*, l. 3, c. 8, n. 13.

[17] ¿Permaneció Suárez siempre en la doctrina de que Dios no podía prefinir, antes de la previsión del pecado, fines buenos que presuponen el pecado, como es la penitencia, la redención? Algunos lo dudan, por la manera como explica el motivo de la encarnación. Dice Suárez que Dios, antes de prever el pecado absolutamente futuro, decretó encarnarse de la manera más digna posible. Mas por la ciencia media sabía, al mismo tiempo, que si Adán fuese creado y se permitiese en él la caída, la manera más digna de venir, sería para redimir pecados. Por consiguiente, el decreto de venir de la manera más digna equivale a querer venir para redimir del pecado, el cual fin presupone necesariamente el pecado: porque sin el pecado no es posible la redención (*De incarnatione*, d. 5, s. 5, nn. 7, 17).

Mas no hay fundamento ninguno, ni siquiera aparente, para decir que Suárez no permaneció constante en su doctrina. En el mismo sitio que se objeta dice innumerables veces que la encarnación no se pudo prefinir precisamente para redimir del pecado, sino posteriormente a la previsión absoluta del pecado (*De incarnatione*, d. 5, s. 3, nn. 2, 3, 6, 7, 11). El decreto de venir de la manera más digna se pudo verificar aun sin que hubiese pecado alguno, y esa manera más digna entonces sería venir en carne impasible, para ser el fin visible de toda la creación, para enseñar algunas doctrinas útiles y para dar algunos ejemplos de virtudes excelentes. Si el decreto dicho tiene conexión con la permisión del pecado y con el pecado, es por razón de la presciencia, no por la intención (*Ibid.*, nn. 16, 17). Así que Suárez nunca afirma que Dios pueda prefinir, antes de prever el pecado futuro, fines buenos que presupongan necesariamente el pecado.

[18] SUÁREZ afirma que se da reprobación negativa, por la que Dios, antes de preever los deméritos, no solamente niega las gracias eficaces, sino que niega a ciertos individuos la predestinación a la gloria: *De praedestinatione*, l. 5, c. 4, nn. 4-8; y después afirma que la permisión del pecado final es efecto de esta reprobación negativa, *ibid.*, c. 7, nn. 13-15; lo cual quiere decir que se toma la reprobación negativa como fin, y como medio para alcanzar ese fin se toma la permisión del pecado. Claro es que SUÁREZ afirma que Dios, con esta ordenación de la permisión, no quiere el pecado mismo, antes lo detesta y lo prohibe. *Ibid.*, nn. 13, 14: sólo lo permite.

no predestinación, escoge como medio la permisión del pecado y la obstinación en el mismo. Mas aquí también Dios aparece cómplice del pecado. Dios ha de querer la permisión del pecado en cuanto es *apta* para obtener ese fin; mas no es apta para el fin de la reprobación negativa en cuanto es mera *posibilidad* de pecar, separada del pecado, porque ésa no es permisión del pecado, sino no permisión, luego la quiere en cuanto está ligada con el pecado, y eso es precisamente querer el pecado virtual e implícitamente.

Tercera aplicación. Apoyados, según creen, en SAN PABLO [19], dicen que Dios puede, por su propia iniciativa, y antecedentemente a la previsión absoluta del pecado, proponerse como fin el mostrar a los predestinados la preferencia que él tiene con ellos, con relación a los no predestinados. Y después elige como medio para obtener este fin la permisión del pecado y de la obstinación en él hasta la muerte de muchos, que por el mero hecho no serán predestinados. También aquí vale la refutación anterior. Dios no puede querer la permisión del pecado y de la obstinación en el mismo hasta la muerte, sino en cuanto es *apta* para obtener el fin de manifestar la preferencia de los predestinados sobre los no predestinados; mas la permisión no es apta para obtener ese fin en cuanto está separada del pecado y de la obstinación, sino en cuanto está ligada con el pecado y con la obstinación, de lo contrario todos serían predestinados y no habría preferencias, luego Dios quiere la permisión en cuanto está ligada con el pecado y la obstinación, y eso es querer virtualmente el pecado y la obstinación en el mismo.

La interpretación del testimonio aducido de San Pablo parece ser la misma que de los otros testimonios similares. Dios prevé el pecado final de los no predestinados, y después aprovecha esta ocasión para mostrar a los predestinados cuánta ha sido la preferencia que ha tenido con ellos en comparación de los no predestinados [20].

* * *

Vengamos ya a las razones en que Ruiz de Montoya y Suárez apoyan su sentencia.

---

[19] Deus... sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum ut ostenderet divitias gloriae in vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam: Dios soportó con mucha longanimidad los vasos de ira dispuestos a la perdición, para manifestar las riquezas de su gloria sobre los vasos de misericordia que él de antemano se preparó para la gloria. *Rom.*, 9, 22-23. Ver el comentario de VÁZQUEZ, in 1, d. 93, n. 15; y d. 95; n. 51ss.

[20] Otra aplicación de esta doctrina es que Dios predestina a muchos para la gloria *ante praevisa merita;* y para obtener ese fin escoge como medio la permisión del pecado: *De praedestinat.*, l. 3, c. 8.

La *primera razón* es que las Sagradas Escrituras, los Padres y los escritores eclesiásticos dicen constantemente que Dios ordena la permisión del pecado a fines buenos preestablecidos por él mismo: luego la negación de esta doctrina es contraria a la Escritura y a los Padres. El P. Suárez resume bien la doctrina de los padres en breve espacio [21]. San Juan Damasceno [22] dice que Dios permite el pecado por uno de tres fines: o por la gloria de Dios, o por el provecho de otros o, finalmente, para el bien del mismo que peca. La permisión del pecado se ordena a veces para gloria de Dios, lo cual parece indicar San Pablo cuando dice que, con el fin de manifestar su poder en favor de los predestinados, permitió pacientemente la perdición de muchos [23]. Otras veces permite Dios el pecado como medio para obtener el bien de otros distintos del que peca, lo cual parece indicar el hagiógrafo cuando dice que Dios mandó a Semeí que maldijese a David (y cometiese ese pecado de contumelia), con el fin de que David adquiriese la verdadera humildad [24]. Finalmente, otras veces Dios permite el pecado con el fin de que el pecador saque provecho de virtud y salvación, lo cual parece indicar San Agustín cuando dice que a los soberbios les es conveniente caer (por permisión de Dios) en algún pecado manifiesto, con el fin de que adquieran la virtud de la humildad y propio conocimiento [25]. Y frases parecidas se pudieran amontonar sin fin. De donde se colige que Dios se propone un fin, bueno por su propia iniciativa, y después, como medio para obtener ese fin, escoge cuidadosamente la permisión de un pecado, negando las gracias eficaces con las cuales se evitaría.

Es cierto que en la literatura eclesiástica se hallan con frecuencia modos de decir en que se afirma que Dios ordena el pecado a algún fin bueno. Pero nunca se trata de fines buenos preconcebidos por Dios por su propia iniciativa y con anterioridad a la previsión absoluta del pecado, sino de fines que Dios quiere obtener después de previsto el pecado como absolutamente futuro, el cual presupone la permisión hecha antes de esa finalidad. Las frases mencionadas son maneras vulgares de hablar, por las que el efecto bueno, que se obtiene con ocasión del pecado, se expresa como si fuese la causa final por la que se permite el mal.

El mismo San Agustín da la clave para interpretar tales maneras de

---

[21] SUÁREZ, *De praedestinat.* l. 3, c. 8, n. 5.
[22] *De fide orthodoxa.* l. 2, c. 29.
[23] *Rom.*, 9, 22-23.
[24] Dominus praecepit illi ut malediceret...: si forte respiciat Deus affictionem meam. 2 Reg., 16, 10, 12.
[25] Audeo dicere superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum unde sibi displiceant: S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, l. 14, c. 13.

hablar. Investigando por qué Dios creó el diablo, sabiendo que había de tentar a los hombres, dice que Dios no lo creó para que hiciese bien a los hombres con sus tentaciones, sino que, a pesar de saber que había de ser malo y tentar a los hombres, quiso crearlo y hacer que sus tentaciones aprovechasen al hombre [26]. El bien que se hace con ocasión del pecado lo quiso después de prever el pecado como absolutamente futuro, no lo quiso como fin a cuya obtención permitiese el pecado. No es primero proponerse un fin bueno, y lo segundo escoger como medio la permisión del pecado, porque eso encierra la voluntad implícita del pecado. Sino al revés: primero es permitir el pecado, ver el pecado como absolutamente futuro, y después ordenar el pecado ya previsto a algún fin bueno, aprovechándolo como mera ocasión, y no como medio apto para el fin. En este sentido se pueden entender todos los testimonios aducidos. Y esta interpretación de los textos se nos ha de permitir como legítima, ya que el mismo Suárez y Ruiz de Montoya interpretan en el mismo sentido las locuciones de la Escritura en que se dice que Dios mandó a Semeí hacer el pecado de contumelia contra David para que David consiguiese la humildad, o cuando se dice que Dios endureció a Faraón para mostrar su poder en favor de su pueblo. Dicen que no es lo primero querer la humildad de David y después ordenar como medio el *pecado* de Semeí, sino al revés: primero fué prever el pecado de Semeí y después aprovechar esta ocasión para dar a David la humildad; ni fué lo primero querer mostrar su poder en favor de su pueblo, y después tomar como medio el endurecimiento de Faraón, sino que primero fué prever el endurecimiento de Faraón y después aprovechar ese endurecimiento como ocasión para mostrar su poder en favor de su pueblo.

La *segunda razón* que aducen en su favor los que defienden la ordenación de la permisión del pecado a un fin bueno preconcebido por propia iniciativa de Dios, es que, si no se da esa ordenación, Dios haría algo sin finalidad alguna, y así su conducta sería irracional y estulta. La permisión del pecado Dios la hace libérrimamente, de tal manera que pudo no hacerla; ella no depende de la creatura, sino solamente de Dios, ya que los

---

[26] Non quia ipsum malum condidit, sed quia cum sciret eum ad hoc propria voluntate malum futurum ut nobis noceret, creavit eum ad hoc ut de illo bonis prodesset: S. AUGUST, *De Genesi ad litt.*, l. 2, c. 22. El sentido es que Dios no permitió el pecado para sacar bienes, sino que, sabiendo que el inicuo había de pecar, sacó bienes de sus pecados. Esto lo expresa en otras muchas ocasiones. No permitió el pecado de Judas para poder padecer, sino que, sabiendo que había de ser traidor, se aprovechó de su pecado para padecer: Elegit discípulos... Habuit inter eos unum, quo malo bene utens, et suae passionis dispositum impleret, et Ecclesiae suae tolerandorum malorum praeberet exemplum. Cf. PENSAMIENTO, 1952. p. 9 nota 3.

elementos de que consta dependen solamente de Dios. La parte positiva, que es el concurso general para todo, solamente Dios lo concede; la negación de las gracias eficaces, con las que se evitaría el pecado, también depende sólo de Dios, y en ello no interviene para nada la creatura. Por otra parte, la permisión del pecado es algo en sí indiferente, y se ha de cohonestar por el fin. Si no se cohonestase por el fin a que se ordena, Dios haría una acción ociosa, no honesta, indiferente. Es, pues, necesario decir que Dios ordena la permisión del pecado a un fin que se propone anteriormente a la permisión del pecado y a la comisión del pecado [27].

La objeción es muy especiosa, pero creemos que la solución es también clara. La permisión del pecado contiene dos elementos: uno positivo y otro negativo.

El *positivo* consiste en el ofrecimiento del concurso general para todo lo que la creatura puede hacer en las circunstancias en que está. Y ese elemento tiene una finalidad intrínseca y otra extrínseca pretendida por Dios; la finalidad intrínseca del concurso indiferente es constituir a la creatura como causa completa y libre en acto primero próximo; y la extrínseca es para que haga el bien libre y expeditamente, sin quitársele, sin embargo, la facultad física de resistir. Esta parte positiva no es la característica de la permisión del pecado, porque se da aun cuando no hay permisión del pecado. Mas con todo, es parte también de la permisión del pecado y, como se ha visto, Dios la quiere por una finalidad, mas esa finalidad no lleva consigo el que Dios quiera implícitamente el pecado.

La parte *negativa* consiste en negar las gracias eficaces con las que se prevé que se evitaría el pecado. Esta parte implica dos cosas: el acto divino interno con el que niega las gracias eficaces, y la no donación o ausencia de las gracias eficaces. El acto interno divino no se ha de ordenar a ningún fin, puesto que es la misma esencia divina, y la esencia no depende de finalidad alguna, ni se ordena a finalidad alguna; es por sí misma el bien subsistente y suficientísimo. La no donación o la ausencia de las gracias eficaces no se ha de ordenar a ningún fin. Se ha de ordenar a algún fin lo que es una acción o una cosa hecha; mas lo que ni es acción ni cosa hecha no se ordena a ningún fin. La cohonestación de tal ausencia o no donación no se hace por el fin a que se destina, sino porque el que no da no hace nada en contra de derecho o regla alguna, y porque

---

[27] Permissio (peccati), licet non sit mala, tamen non est per se et intrinsece ita bona, ut sit propter se amabilis, sed ex se est quasi obiectum indifferens, quod honestatur ex fine. Deus autem non vult permissionem nisi sapientissimo et honestissimo modo; ergo vult illam ex aliquo honesto fine per se intento, qui pertineat ad manifestationem gloriae suae: *De praedestinatione*, l. 3, c. 8, n. 10.

hace según su derecho y su dominio. Dios, al negar las gracias eficaces, no va contra alguna regla de la razón, porque a nadie se las debe, bastando a la creatura racional las gracias plenamente suficientes que ya tiene para obrar el bien si quiere; Dios dispone de sus bienes de esa manera porque tiene derecho a disponer de lo que es suyo como quiere. Al obrar así no se opone a ninguna regla de la razón o de la ley; y ésta es toda su cohonestación posible.

De todo lo dicho se concluye que por razón del fin del *pecado* no es Dios causa de la existencia del pecado en el mundo. Dios no busca el pecado para obtener un bien o finalidad preconcebida antes de prever el pecado como absolutamente futuro; solamente después de preverlo como absolutamente futuro lo aprovecha como mera ocasión para sacar bienes excelentes, lo cual no es pretender el pecado, sino remediar los males del pecado. Tampoco ordena Dios *la permisión* del pecado a un fin preconcebido por propia iniciativa y antes de prever el pecado como absolutamente futuro, porque eso implicaría la voluntad implícita del pecado y Dios sería la razón última del pecado en el mundo, lo cual es imposible. La permisión en cuanto a la parte *positiva* la ordena Dios a constituir la creatura como causa completa y libre en acto primero próximo y para que haga el bien que debe; y en cuanto a su parte *negativa*, que es la negación de las gracias eficaces, ni la ordena a un fin preconcebido ni la puede ordenar; ella no es acción ni cosa hecha, y así no se ha de ordenar forzosamente al fin; la hace Dios porque para ello tiene derecho, sin oponerse a regla ninguna de la razón o de la ley, y porque ha querido, que es la razón última de las decisiones libres.

§ 3. ¿Cómo pudo Dios, sin detrimento de su santidad y de su bondad, elegir este orden de cosas, en que habría pecados y perdición eterna?

Este problema quedó implícitamente resuelto al tratar de la causa eficiente del pecado, y lo tratamos ahora aparte, para darle solución explícita. El problema se suscita al considerar que Dios, antes de crear el mundo, conocía perfectamente que, si creaba el mundo, habría en él el diluvio de pecados y de ruina eterna que contemplamos; y pudiéndolo impedir facilísimamente, ya eligiendo otro orden de cosas, ya no creando a los que se habían de perder, no quiso, sin embargo, impedirlo; obró, pues, en contra de su santidad infinita y de su bondad, según una queja frecuentemente repetida.

* * *

Una respuesta que se oye con frecuencia es la siguiente: Dios pudo elegir este plan sin detrimento de su santidad ni de su bondad porque con este plan Dios obtiene muchos bienes. Y aquí se explayan en describir los bienes que se obtienen con ocasión de los males físicos y morales: muchísimas personas conciben una humildad profundísima, un desprecio y despego grande de las cosas terrenas, una paciencia y fortaleza invicta en las "persecuciones" injustas; Dios mismo tiene ocasión de mostrar sus atributos de paciencia, de clemencia, de misericordia infinita al obrar la redención con ocasión del pecado, y aun su justicia vindicativa contra los empedernidos en el mal.

Es verdad que con ocasión de los pecados se obtienen los bienes que se han mencionado, y todos ellos consisten de alguna manera en la destrucción del pecado. Esto se ve claramente en la penitencia y en el robustecimiento de las virtudes opuestas a las violadas; y, si estos bienes no se consiguen, se consigue, por lo menos, el fruto de manifestar Dios su justicia punitiva, a fin de que sean violentamente oprimidos por el orden los que voluntariamente no quisieron servir al orden. Si Dios no pudiera obtener estos bienes con ocasión del pecado, no lo podría permitir. Sería sumamente irracional que Dios estableciese un orden tan riguroso como el que exige la razón, y que, sin embargo, permitiese que se quebrantase sin contrapeso alguno de la penitencia o del castigo. Mas estos bienes *no bastan* para que sea lícita la acción de permitir el pecado. Si una acción fuese lícita solamente porque con ocasión de ella se obtienen bienes, podríamos hacer cualquier acción, aun la más criminal, y se excusaría suficientemente por los bienes que con ella se obtienen. Es necesario que la acción sea lícita por otros títulos, y entonces estará suficientemente justificada. Los títulos que justifican una acción son el no ser contra la santidad o contra la bondad, y es lo que vamos a explicar ahora con respecto a la permisión del pecado.

* * *

Y, ante todo, Dios pudo elegir este plan sin detrimento de su *santidad*. Dios habría obrado en contra de su santidad si hubiera elegido este plan precisamente para que hubiese pecados y ruina eterna o, por lo menos, si al concurrir a la acción pecaminosa con su concurso general fuera causa del pecado directamente por su acción, o por lo menos indirectamente, por no haberlo impedido, pudiéndolo impedir tan fácilmente. Mas Dios no creó el mundo ni eligió este plan *para* que hubiese pecados; él quería que todos obrasen conforme a la razón recta y a los preceptos divinos, y de esta manera fuesen felices por toda la eternidad; y esto lo

quiso con tan plena sinceridad, que para este fin dió a todos las gracias plenamente suficientes y erigió instituciones saludables que confunden por su liberalidad, como son la encarnación, la Iglesia, los sacramentos y la economía de la gracia interior. Si los hombres pecan y se pierden eternamente, no es porque así lo pretendiese Dios, sino porque las creaturas se rebelaron contra la obediencia debida y abusaron de la libertad y de los medios que les dió.

Tampoco se puede decir que Dios es causa del pecado *directamente por concurrir* con su acción a la acción pecaminosa de la creatura; la acción pecaminosa, en cuanto sale de Dios, tiende a actuar una causa completa y libre, lo cual es muy laudable, y solamente en cuanto sale de la creatura está determinada a un objeto inhonesto y a tales circunstancias en que la malicia es inseparable del acto positivo. Finalmente, tampoco se puede decir que Dios es la causa del pecado *indirectamente al no impedirlo,* pudiéndolo impedir tan fácilmente: Dios no está obligado por ningún título a impedir el pecado, una vez que ha dado los medios necesarios y sobreabundantes para evitarlo.

* * *

La elección, pues, de este plan no es opuesta a la santidad divina. Tampoco es opuesta a su *bondad.* Hubiera Dios obrado contra su bondad y largueza si, antecedentemente a la previsión absoluta del pecado, hubiese destinado positivamente a la creatura racional al infierno, como quería Calvino [28]; o si la hubiese excluído positivamente de la gloria, como quiere Báñez [29]; o si le hubiese negado la predestinación a la gloria, como quiere Suárez. En estos tres casos la creatura racional se podría quejar justamente contra la bondad divina. Dios, por su propia iniciativa, y antes de prever el pecado como absolutamente futuro, no destina a nadie al infierno, ni a nadie excluye positivamente de la felicidad, ni a nadie niega la predestinación a la bienaventuranza. Por su parte quiere sincerísimamente que todos participen de su gloria y de su felicidad, y para este fin les da los medios suficientes y superabundantes con los cuales todos pueden evitar el pecado y la infelicidad eterna; si, a pesar de eso, el pecador se pierde y no quiere aprovecharse de tanto bien, no tie-

---

[28] Ver la refutación de esta herejía en BELARMINO, *Controv.*, t. 4, 1, 2, c. 3; PETAVIUS, *De Deo,* l. 10, c. 6; FRANZELIN, *De Deo Uno,* thes. 54.

[29] Defienden esta sentencia: DIDACUS AVAREZ, *De auxilis,* d. 34, n. 5; GONET, *De reprobatione,* d. 5, a. 2, parag. 4. Esta sentencia la refuta muchas veces SUÁREZ, versículo citado; *De praedestinatione,* l. 5, c. 3, nn. 6-10.

ne que acusar a otros, sino a sí mismo. Es evidente que no dice nada en contra de la bondad de un bienhechor si éste deja morir de hambre y de frío a una persona a quien dió dinero abundante para comprarse alimentos, cobijo y abrigo, y las instrucciones necesarias para poderse valer con este dinero, cuando el miserable no quiere aprovecharse de tanta oportunidad y de tantos medios; voluntariamente se perdió; su desdicha es indicio de su estulticia, pero no dice nada en contra de la bondad del bienhechor.

Queda, pues, demostrado racionalmente cómo Dios pudo elegir este plan sin detrimento alguno de su santidad o de su bondad y largueza. Pero, aunque la demostración es clara y diáfana para la inteligencia pura, sin embargo el corazón se rebela y parece que siempre tiene algo que oponer contra la luz de la verdad. Consideremos, pues, los reparos que más frecuentemente se formulan contra la santidad y bondad de Dios con ocasión del pecado, y con esto quedará más declarada la doctrina expuesta.

* * *

Primera objeción. Dicen que Dios es causa del pecado y de la ruina eterna. Porque aquél causa la caída de los hombres, que los pone en las circunstancias en que preveía que se habrían de perder y en que no podían menos de perderse. Y esto es lo que hizo Dios a sabiendas de lo que había de suceder. En las circunstancias en que Dios pone al hombre son tantas las dificultades de resistir a los estímulos juveniles, a las seducciones de los ejemplos, a las malas artes que sugieren las riquezas desmedidas o la exagerada pobreza, que es imposible que muchísimos no caigan en la perdición. Además, las malas doctrinas, la educación perversa y la ignorancia precipitan en el pecado y en el infierno a innumerables masas sin culpa de ellos; ¿y no es esto contra la bondad y santidad divina?

Toda esta declamación carece de fundamento. Nadie peca ni se pierde si advertida y voluntariamente no sabe que peca y que obra contra la ley de Dios. En todas las circunstancias que se han mencionado, o el hombre sabe y advierte suficientemente lo que hace, o no; si no, entonces no peca mortalmente ni se pierde. Pero si sabe que obra contra la ley de Dios y, sin embargo, lo hace y persevera en tal estado hasta la muerte, no puede culpar a nadie de su perdición, sino solamente a sí mismo. Las pasiones, las seducciones de los ejemplos o de las riquezas, las malas inspiraciones de la pobreza excesiva o las instigaciones de la carne, las pudo vencer, porque tenía abundantes medios para vencerlas y para levantarse

en seguida. ¿Por qué no lo hizo? ¿A quién puede culpar de esto, sino a sí mismo? A no ser que llegue a tanto la insolencia del que se queja que quiera pecar cuanto pueda y que, además, le den la eterna felicidad.

El que Dios previera de antemano lo que había de suceder no quita a la creatura su responsabilidad, ni hace que Dios sea causa de las caídas o de la perdición. Dios no preveía sino lo que había de suceder y la manera como había de suceder; y lo que había de suceder en algunos es que habían de pecar y obstinarse en su pecado por su propia libertad; la visión de Dios no es causa de que el hombre peque y se pierda, sino al revés; el abuso libre de la creatura, por el que pecará y se perderá, es razón de que Dios vea esa perdición y ruina. Evite el hombre todo pecado y obedezca a todas las insinuaciones de la gracia y Dios verá que aquel hombre hace el bien y se salva; en manos del hombre está siempre el salvarse, si obedece a la gracia, y el condenarse, si a ella resiste. Mas el que Dios prevea la rebeldía y obstinación de su creatura no le ha de arredrar para no crearle o para no exigirle lo que es justo exigir, so pena de que queramos coartar la plena libertad que Dios ha de tener para crear a quien quiera y para exigirle lo que se le debe exigir, una vez que le da los medios plenamente suficientes para que haga su obligación.

* * *

Segunda objeción. Objetan también que Dios pudo facilísimamente impedir males tan horrendos, y que impidiéndolos de hecho mostraría más bondad que al presente; pues, pudiendo hacer felices a tantos seres, lo deja de hacer sin causa alguna.

Esta queja es insolente, porque, después de haber recibido el hombre gratuitamente tantos beneficios, todavía se queja de no haber recibido más. Además, esta queja no formula acusación alguna fundada contra Dios; es manifiesto que Dios pudo a cada hombre en particular haberle dado beneficios mayores en extensión y en intensidad; pero eso es declarar que Dios es inagotable y que, por mucho bien que haga, todavía le queda poder para hacer más, mas no es formular queja alguna contra la bondad y largueza de Dios. No se puede acusar de falta de bondad a un bienhechor que deja morir de hambre, de sed y de frío a un miserable a quien ha dado abundante dinero y las instrucciones suficientes para que se compre alimentos, vestido y casa, si éste no quiere aprovecharse de esas oportunidades. Es verdad que tal bienhechor podía haber hecho más: por ejemplo, pudo violentamente llevarle a una casa confortable y haberle metido a embudo los alimentos, y haberle vestido por fuerza ropas acomoda-

das; pero eso no es acusar fundadamente al bienhechor que no hizo tales extremos, sino confesar que le quedaba poder para haber hecho más.

Los miserables que se quejan de Dios deberían más bien oír las quejas que Dios tiene contra ellos. Mi deseo, les diría Dios, es que todos los hombres se salven y ninguno caiga en las penas eternas. Y mi deseo es tan sincero que a todos doy los medios necesarios para que sean santos y felices: les doy gracias interiores, que son a manera de pedagogos que avisan e instruyen constantemente; les doy la doctrina revelada, los ejemplos de mi santísimo Hijo, las satisfacciones que con sus méritos adquirió y los sacramentos, que son medios eficacísimos de salvación. ¿Por qué con todo esto pecaron y por qué, una vez que pecaron, no quisieron levantarse del pecado y prefirieron caer en el abismo eterno? Los miserables que caen en tan terrible miseria no se han de quejar de otros, sino sólo de sí mismos.

* * *

Tercera objeción. Muchas veces se oye esta queja: Dios previó que tal persona había de ser un perdido y finalmente se había de condenar. ¿Por qué lo creó? ¿Por qué no lo dejó sumergido en la nada? Un padre no dejaría caer en el abismo a un hijo a quien mucho quiere.

La respuesta ya está dada. La visión de Dios no es causa de que el hombre sea un malvado y se pierda, sino que, al revés, la maldad del hombre y su perdición eterna es la razón por que Dios ve su maldad y su perdición: sea bueno el hombre y Dios verá que es un varón obediente y feliz para siempre. Además, Dios tiene derecho para crear a quien quiera y para exigirle los deberes que sea justo exigir e imponerle las sanciones que sea justo imponer si no obedece. Y, ante la rebeldía de los súbditos, Dios no ha de renunciar a esos sus derechos inviolables; sería coartar su libertad y su dominio. Antes bien, contra la rebeldía de sus súbditos, Dios ha de manifestar su dominio y su poder, y no dejarse vencer por ellos. Finalmente, los que así arguyen se olvidan de la analogía que hay entre Dios y la creatura en los oficios de padre y de gobernador, y quieren a todo trance introducir una perfecta univocidad entre ellos (PENSAMIENTO, 1953, pág. 25). Dios es padre y gobernador, pero no ha tomado estos oficios con título ninguno oneroso, sino a título enteramente gratuito. Dios crea al hombre y le colma de beneficios, exigiendo que le sirva conforme lo pide la infinita majestad y superioridad que tiene sobre la creatura, prometiéndole, además, una felicidad eterna; si, a pesar de esto, el hombre no le sirve, justo es que sienta el rigor de la justicia divina y la inanidad de su propia rebeldía.

Con esto hemos demostrado ya cómo Dios pudo, sin detrimento de su santidad ni de su bondad, elegir un plan u orden de cosas en que tanto pecado y ruina eterna había de haber. El único responsable es la creatura racional. Dios, por su parte, quiso el bien, y para que se hiciese el bien dió los medios plenamente suficientes. Y es tan poderoso, que aun de los males sacará bienes, a pesar de la maldad de la creatura. Ahora consideremos la última cuestión de la problemática que nos ocupa.

§ 4. ¿Por qué Dios eligió de hecho este orden de cosas, y no otro en que habría menos males o no habría ninguno?

Muchas son las respuestas que se han dado, y nosotros vamos a criticar algunas antes de exponer la verdadera: de esta manera penetraremos mejor el sentido de ella.

Y sea la *primera respuesta* la de aquellos que dicen que Dios tiene razones objetivas y *manifiestas* por las cuales eligió de hecho este orden más que otro alguno en que no hubiese males, o no hubiese tantos como ahora, y esas razones las toman de los bienes que con este orden de cosas se obtiene. Esta razón se formula de dos maneras. Unos dicen que Dios ha de elegir siempre el mayor bien del Universo, y el mayor bien del Universo consiste en el plan presente en que tantos males habrá de haber. La razón así entendida no tiene consistencia. Con ella se quita a Dios la libertad para crear o no crear, para crear este Universo u otro cualquiera de los posibles. Además, si Dios ha de querer el mayor bien del Universo, y ese mayor bien se ha de componer necesariamente de pecados, necesariamente han de decir que Dios pretende los pecados para que se dé el mayor bien del Universo (Pensamiento, 1952, pág. 295).

Otros entienden esta razón con menos rigor. Dicen que Dios ha elegido precisamente este plan porque con él se obtienen los bienes excelentes que vemos, aunque no se diga que esos bienes constituyen el mayor bien del Universo. Es cierto que Dios obtiene con este plan bienes excelentes, y que está muy justificada su decisión. Mas también en otros órdenes de cosas se obtendrían bienes excelentes; y entonces queda íntegro el problema: ¿por qué quiso elegir este plan más que otro alguno, dado que, así éste como los otros posibles, tienen su plena justificación y se pueden razonablemente elegir? Esta respuesta no nos ha dado solución alguna.

* * *

La *segunda respuesta* dice que Dios tiene razones poderosas y objetivas para elegir este plan más que otro alguno, pero que esas razones son para nosotros *ocultas* e impenetrables. Cuando veamos a Dios, entonces conoceremos esas razones y quedará nuestra curiosidad perfectamente satisfecha.

Esta respuesta no satisface a la cuestión, por la ambigüedad que encierra. ¿Cuál es su sentido?

Si quieren decir que las trazas del Señor son para nosotros ocultas, y que no sabemos los fines particulares que pretende, y cómo esos fines se obtienen por los acontecimientos que se suceden, y qué tiene Dios reservado para el porvenir en la futura evolución de la Historia, se dice una verdad grandísima. Pero esta respuesta no explica porqué Dios ha elegido este plan más que otro alguno en que no hubiese males o hubiese menos que al presente.

Si quieren decir que realmente existen razones objetivas, las cuales puestas se siguió necesariamente que su elección había de ser ésta y no otra, se introduce una predeterminación del querer divino por parte del *objeto*, y con ello, según todos, perece la libertad divina; la elección ya no dependería del dominio de la voluntad divina, sino del poder determinante del objeto.

* * *

La *tercera respuesta* dice que Dios eligió de hecho este plan para dejar a la creatura en plena libertad de acción. Si Dios hubiera elegido otro plan en que no hubiese mal moral, ni obstinación en el mismo, ni ruina eterna, la creatura no obraría con perfecta libertad, sino con una libertad coartada y anulada. Además, la creatura, por una parte, sería defectible, como es patente, y, por otra parte, no sería defectible, porque no se le permitiría caer ni faltar.

Esta respuesta satisface menos que las anteriores. Es evidente que Dios podría haber preservado al mundo de males morales sin quitar a sus creaturas racionales la libertad o la defectibilidad. A *todos* los ángeles buenos los preservó de todo pecado mortal y venial y, sin embargo, no les quitó ni la libertad ni la defectibilidad. A infinitos santos los ha librado de pecados, por lo menos de mortales, y tampoco les quitó la libertad ni la defectibilidad. Y, desde luego, nadie pondrá en duda que Dios pudo haber elegido un plan en que hubiese menos males que al presente: él vió con la ciencia media todas las circunstancias interiores y exteriores en que las creaturas racionales habrían hecho el bien sin separarse de la recta vía, y con haber verificado esas condiciones hubiera

obtenido un mundo exento de tantos males, y esto sin haber destruído la libertad ni la defectibilidad de nadie. Así que esta respuesta no da en absoluto la solución al problema por qué Dios eligió este orden más bien que otro en que no hubiese males o, por lo menos, no tantos como al presente.

Más extraña es aún la *respuesta cuarta*. Dicen que Dios debió elegir este plan en que de hecho se cometen tantos pecados porque, de lo contrario, hubiese mostrado miedo ante el pecado y hubiese sido vencido por él. Significaría que ante el pecado se mostraría falto de salidas para poder sacar de él bienes, y eso es mostrarse vencido por el pecado. En cambio, permitiendo el pecado, mostró que sabe vencerlo: Dios es tan sabio y poderoso que, aun permitiendo en sus planes la entrada de su mayor enemigo, lo hace servir de hecho para el bien [30].

Esta solución, más que filosófica es literaria. Si Dios hubiera elegido un plan en que no hubiese pecados, o hubiese menos que al presente, hubiera ejercido también su libertad y dominio. No hubiese confesado su inferioridad y derrota ante el pecado, porque, si no lo hubiese permitido, no se debería esto a miedo ante él ni a carencia de salidas y remedios contra él, sino a su libertad y a su poder, que sería tan manifiesto como en el plan presente.

* * *

Y llegamos, por fin, a la *verdadera* solución. La razón por que Dios eligió este plan, a pesar de que podía haber elegido otros con suma facilidad, fué su soberana decisión: eligió este plan, pudiendo elegir otro en que no hubiese pecados, o hubiese menos que al presente, *porque quiso*, y no hay otra razón posible que responda adecuadamente al problema propuesto [31]. La razón última de una decisión libre jamás se puede tomar de parte del objeto: si hay una razón objetiva última, la cual puesta, se deduce infaliblemente que había de ser ésta y no otra la decisión, no habría libertad. Para que haya libertad es necesario que, puestas todas las razones objetivas deseables para elegir una cosa, todavía la voluntad pueda elegir o no elegir, elegir esta decisión u otra diversa. Por qué la voluntad elige esto más bien que aquello no es cosa del objeto, sino de la libre decisión de la voluntad. Esta doctrina no vale solamente para el querer divino, sino para todo querer libre, y no hay en este punto misterio mayor en Dios que en cualquier ser libre: la decisión libre se toma siempre *porque se quiere*.

[30] Así se expresa RAST, *Welt u. Gott*, Heder Freib., 1952, p. 203.
[31] *De praedestinat*, l. 2, c. 25, nn. 5, 6; l. 5, c. 5, n. 11.

Hay, pues, un gran misterio en saber cuáles son los planes de Dios, y a dónde va la evolución histórica del porvenir, y qué es lo que se obtendrá con esta evolución, así en general como en cada uno de los individuos particulares. Nosotros no asistimos a la formación de los planes del Altísimo, ni el Señor se ha dignado revelarlos por entero: *quis consiliarius eius fuit?* (*Rom.*, 11, 34). Mas en saber por qué Dios quiso elegir este plan que va desarrollándose, y no otro, no hay misterio alguno. La razón de ello nos es manifiesta: lo eligió porque quiso, y no hay razón alguna ulterior, ni oculta ni manifiesta.

Alguno dirá en seguida que esta manera de proceder, por sola su libertad, es irracional, y que, por tanto, es indigna de Dios, y así todavía no hemos dado con la verdadera solución.

Pero la palabra "irracional" no nos ha de aterrar demasiado. El término "irracional" tiene en filosofía, entre otras, dos acepciones bien conocidas. Según una acepción, "irracional" es todo aquello que no se puede deducir de una premisa o de un antecedente dado; y en este sentido, la decisión libre es lo irracional o lo arracional clásico. No hay premisa ni antecedente alguno del cual se deduzca una decisión libre; puesto el antecedente, pudo la voluntad hacer esta decisión o hacer una decisión diversa u opuesta: de lo contrario, no hay libertad. Y en este mismo sentido son irracionales o arracionales todos los efectos de la voluntad libre, y así no hay premisa alguna de la cual se deduzca que ha de haber estos singulares más bien que aquéllos, o que se han de crear estas almas y no otras distintas; esto sólo depende de la libre decisión divina. Y en este sentido tienen razón los existencialistas cuando dicen que de la existencia contingente no se da filosofía alguna deductiva, sino solamente fenomenología, o sea intuición y descripción.

Otra significación que se da al término "irracional" es ausencia de razones que justifiquen por qué se *pudo* hacer la decisión que de hecho se tomó. Pues hay que distinguir cuidadosamente dos cuestiones: una es por qué se pudo racionalmente tomar una resolución dada, y la otra es por qué de hecho se tomó tal resolución. En Dios nunca faltan razones que justifiquen por qué *pudo* tomar la resolución que tomó; siempre tiene razones que hagan la resolución sumamente *razonable* y *justificada*, así como también tendría razones justificadísimas si hubiera querido tomar una resolución diversa o tal vez opuesta en muchas ocasiones. Mas cuando se trata de la cuestión porqué *de hecho* Dios tomó esa resolución en vez de otra diversa, cuando *ambas son justificadas* racionalmente, la respuesta última nunca se puede tomar de esas justificaciones razonables, porque entonces se destruiría la libertad, como hemos

visto, sino que siempre se toma de la misma decisión que se hace, y no puede darse otra ulterior.

Con esto no se niega la razón suficiente del querer. No habrá razón predeterminante objetiva ni subjetiva, que es lo que busca instintivamente nuestra razón raciocinante y discursiva; pero sí hay una razón activa suficiente que determina el querer, y ésa es el sujeto mismo que quiere libremente; y hay una razón formal, por la cual se quiere esto y no lo otro, y esa razón formal es el mismo acto de querer, el cual pudo omitirse y en su lugar se pudo hacer otro diverso u opuesto.

Esta solución es la única que hace inteligible por qué Dios de hecho eligió este plan y no otro en que no hubiese males o los hubiese menores. Las decisiones libres solamente se hacen inteligibles, conservando a la libertad su índole propia: y la índole propia de la libertad es que sus decisiones no se pueden deducir de ninguna de las razones objetivas que la hacen razonable y que la justifican; el que se decide es el sujeto que quiere libremente, y la razón última por qué quiere es solamente la decisión misma con la que quiere.

Epílogo

Hemos llegado al fin de nuestro estudio, cuyas conclusiones vamos a presentar en breve síntesis. Cuatro son las cuestiones a que hay que responder para resolver el problema de la razón del mal en el mundo.

La *primera cuestión* es cuál es la causa eficiente del mal. Si se trata de los males físicos, que no se deben a culpa, Dios es el autor de ellos, aunque no los pretende para detenerse en ellos, sino para alcanzar bienes excelentes, así en el universo físico como, sobre todo, en el orden mora, ya que da ocasión con ello para ejercitar grandes virtudes y aumentar el mérito para el cielo. También Dios es el autor de los males de pena, aunque éstos no los quiere por su propia iniciativa, sino presuponiendo en los castigados el pecado y el mérito de tales castigos [32].

[32] En el presente orden de cosas todo mal del hombre o es culpa o es pena por la culpa, por lo menos por la culpa original. Así se expresa Suárez: Et quamquam seclusa divina providentia intelligi posset in creatura rationali aliquod malum, quod non esset inflictum propter culpam... tamen ex divina providentia credimus nullum defectum perfectionis debitae esse in creatura rationali, qui non sit culpa vel ex culpa originem traxerit, et ideo Augustinus (in Imperfecto de Genesi ad litteram c. 1) omne malum dicit esse aut peccatum aut poenam peccati. Quin potius, non solum malum, quod in ipso homine formaliter est, sed etiam quod est in rebus irrationalibus vel inanimatis, si in aliquod nocumentum ipsius hominis cedat, ad malum poenae spectat, non respectu inferiorum rerum, sed ipsius hominis, propter cuius culpam infligitur vel permittitur. Suárez, DM., 11, 2, 5.

Si se trata del mal de *culpa*, la causa de ella es solamente la creatura racional. Dios, ciertamente, concurre a la acción pecaminosa de la creatura; pero con este concurso Dios no es causa del pecado directamente, porque él no determina la acción al objeto inhonesto, ni indirectamente, porque no tiene obligación de ningún género de impedir el pecado que prevé.

La *segunda cuestión* es cuál es la causa final del pecado. Dos cuestiones distinguíamos aquí: la primera es la causa final del *pecado*, y la respuesta es que Dios no puede buscar el pecado ni como medio ni como ocasión para obtener fines algunos preconcebidos de antemano; solamente puede, después de prever el pecado como ya cometido contra su voluntad antecedente, aprovecharlo como ocasión para hacer bienes excelentes. La segunda cuestión es la causa final de la *permisión* del pecado. Dios permite voluntaria y libremente el pecado; mas no se puede decir que Dios escoge y quiere y ordena la permisión del pecado para obtener con ella ciertos fines buenos pretendidos por su propia iniciativa. La permisión del pecado incluye la negación de los auxilios eficaces con los que se evitaría el pecado, y si esta negación la quiere y ordena y la pretende para algún fin determinado, será en cuanto es apta para obtener dicho fin; y no es apta para obtener dicho fin si no es en cuanto está ligada con el pecado, y eso equivale a querer implícitamente el pecado.

La *tercera cuestión* es porqué Dios pudo elegir este plan sin detrimento de su santidad y de su bondad. Pudo elegirlo sin detrimento de su *santidad*, porque la permisión del pecado no hace a Dios causa del pecado directa ni indirectamente. Y pudo hacerlo también sin detrimento de su *bondad*, porque Dios desea la salvación y santidad de todos, y para que esto sea posible da con abundancia los medios necesarios y superabundantes Si la creatura peca y se pierde, a sí sola se ha de acusar, no a Dios.

La *cuarta cuestión* es por qué de hecho eligió este orden de cosas; y la respuesta es: *porque quiso*. Claro es que quiso obtener los preciosos bienes que de hecho obtiene; mas con otro orden de cosas pudo obtener también excelentes bienes. ¿Por qué, pues, eligió este orden más bien que otro alguno? Y la respuesta no puede ser otra sino ésta: *porque quiso*. Si Dios ha de ser libre en sus decisiones, no cabe otra respuesta sino ésta. Porque quiso nos sacó de la nada. Porque quiso nos colmó de innumerables beneficios. Porque quiso permitió que el hombre abusase de su

libertad. Y porque quiso suministró al mundo un tan excelente remedio contra el pecado, cual es la encarnación de su santísimo Hijo.

En resumen: respecto del mal físico y del mal de pena, Dios es la causa, no para parar en dichos males, sino para buscar con ellos bienes más excelentes. Mas, si se trata del pecado. hemos demostrado que Dios no es causa responsable de él, ni desde el punto de vista de la causa eficiente, ni desde el punto de vista de la causa final.

JOSE HELLIN, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

HUELLAS DE ESPIRITU EN "MI" SENSACION "HUMANA"

UNA de las antinomias que más polvaredas de discusiones ha levantado siempre en los cerebros filosóficos es la antinomia psicológica del yo-humano sujeto cognoscente.

Anclado entre la bestia y el ángel, mi yo cognoscitivo es horizonte entre cielo y tierra: siente materialmente como el animal y goza de autoconsciencia como el espíritu.

Autoconsciencia y sensación en un mismo yo-hombre. Materia y espíritu en un mismo ser: He ahí el misterio psicológico humano.

* * *

El filósofo sensista ha pretendido resolverse la antinomia eliminando al espíritu. Para él sólo existen sensaciones. La sensación es lo único observable. Del espíritu nada sé.

¿Ha conseguido su intento? No. En la *sensación humana*, que él admite, subsiste la antinomia. El espíritu late vivificante en las entrañas mismas de mi sensación. Aun admitida *a modo de hipótesis* la tesis sensista: "Mis conocimientos se reducen a sensaciones"; aun así, repetimos, la realidad de mi espíritu es ineludible, porque ella es el soplo vivificante de la sensación *humana*. Veámoslo.

I) Plantearemos brevemente el problema.

II) Un sondeo en la autoconsciencia nos hará brotar de las entrañas de la sensación humana las fuentes puras del espíritu.

III) Algunas consideraciones.

I) Planteamiento del problema

Tesis sensista: Todos mis conocimientos son sensaciones [1].

Antítesis nuestra: Mi sensación humana participa de la autoconsciencia, y, por ende, de la espiritualidad.

[1] Recuérdese la estatua marmórea que, como símbolo de su teoría, plasmó E. B. de Condillac en su libro *Traité des sensations*.

Nótese bien nuestro aserto: no afirmamos que toda sensación sea *formalmente* autoconsciencia, o que la autoconsciencia sea sola y exclusivamente material, —absurdo del materialismo puro—, sino que *mis* sensaciones *humanas* poseen, por participación del espíritu, la autoconsciencia. *Mi* sensación *humana* es, a la vez, material—por propia naturaleza—y autoconsciente—por participación del espíritu—. He ahí una proposición misteriosa que nos revelará la auténtica naturaleza de mi alma, *espíritu-forma*.

Pero la tarea—somos los primeros en reconocerlo—se presenta ardua. Nos hemos obligado a *no separar* sensación y autoconsciencia, por nuestra hipótesis inicial. Y debemos *distinguirlas* netamente, so pena de anegar al espíritu en el fango de la materia. Distinguir sin separar. Unión sin confusión [2]. He ahí la meta.

II) Análisis de la autoconsciencia en la sensación humana. Espiritualidad

A) *Sensación humana y pura sensación, frente a frente.*

La sensación *humana* "cae en la cuenta de sí misma". La *pura* sensación, jamás.

Mientras *mi* sentir goza de autoposesión, el sentir del animal carece de ella. Cuando yo experimento el sabor de un exquisito manjar, o percibo el rumor del torrente, o veo el rápido volar de una golondrina, estoy viviendo, *si* después las *recuerdo*, algo más que puras sensaciones. Una pura sensación no puede ser reconsiderada como *mía*, no puede ser jamás objeto de un *re*-cuerdo o de una reflexión psicológica, porque nunca afloró a mi conciencia *humana*: así fueron mis sensaciones de recién nacido, y así son las sensaciones de un loco en demencia total.

Me veo obligado a distinguir en mí dos clases de sensaciones: Una, meramente sensible, propia del a-mente, del enajenado, del que no está en sí, del hombre que actúa como simple sensitivo. De ella no puedo hablar por conceptos inmediatos: tengo sólo conceptos análogos.

Otra clase de sensación es ésta en que habitualmente me muevo: veo, oigo, palpo... Si puedo, al menos, recordar después que he visto, oído y palpado, y hablo y discurro sobre ello... eran, ciertamente, sensaciones humanas, propias del hombre como tal. De ellas tengo conceptos inmediatos y unívocos.

---

[2] André Marc, *Psychologie réflexive*, París, 1948, t. I, p. 178.

Siempre que hablamos sobre tal o cual sensación como de algo intuitivo estamos ante una sensación *humana*. De ser *pura sensación* hubiese caído aherrojada para siempre en las cárceles del subconsciente, y una vez en ellas, sin haber antes recibido el sello de mi conciencia humana, mi yo nunca la podrá ya re-intuir como *suya*, en un recuerdo.

Va mucho de "percibir" a "percatarse" [3]. El animal—un perpetuo sonámbulo distraídamente llevado por sus imágenes y sensaciones—percibe pero no se percata... El hombre en estado de vigilia percibe y se percata. Entiéndasenos bien. Se habla de la percepción, *Wahrnehmung*, por contraste con *Empfindung*, percepción pura [4]. Se habla de la *Unitas ex multis elementis constans* [5]. Se habla de la "apercepción": Siempre, para indicar que nuestra sensación normal no es pura [6], sino integrada de elementos muy diversos a ella asociados: imágenes, afectos, recuerdos, ideas... Tal es el hecho.

De la interpretación que los distintos sistemas puedan darle al fenómeno prescindimos. *Hic et nunc*, para nosotros, "percatarse" no es cuestión de *mera* suma cuantitativa de agregados *extrínsecos* y mudables en torno a una pura sensación independientemente existente. No. El "percatarse" es constitutivo *intrínseco* y *esencial* de la misma sensación *humana*. Mi sensación, o nació al ser sin autoconsciencia, y entonces jamás podrá aflorar a ella, o viene ya autolúcida, con algo intelectual en su seno que la hace *re-cordable*, olvídese o no, después.

El que pueda yo asociar *conscientemente* multitud de sensaciones, y agruparlas en una percepción total *supone* que cada una de ellas venía ya constituída por algo *consciente*, recordable. No hay puente de la sensación pura a la sensación humana. Lo que cada una de ellas sea, lo es congénitamente y para siempre. Por eso mi sensación humana es autoconsciente de sí misma y no del otro elemento extraño a ella extrínsecamente sobreañadido.

Dice André Marc [7]: "Mientras el animal se pierde en lo que siente, el hombre se recoge y dice: "Yo". El animal percibe, pero no se percata. El hombre percibe y se percata. Aquí estriba toda la diferencia entre la bestia y el racional, entre el sentido y la inteligencia".

Y entre la pura sensación y la sensación humana, añadiríamos nos-

---

[3] LEIBNIZ, *Monadologia*, nn. 14 y 23-24.
[4] J. DONAT, *Psychologia*, 5.ª ed., 1923, p. 104.
[5] J. G. MORÁN, *Cursus Philosophicus*, pars V, Mexici, 1949, t. I, p. 185.
[6] J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale*, París, 1914, n. 37.
[7] ANDRÉ MARC, *Psychologie réflexive*, 1948, t. I, pp. 182-183.

otros, porque el a-mente sufre, pero no encuentra modo de volver la cabeza para contemplar su dolor, ni siquiera cuando de nuevo es cuerdo. Aquel dolor no existe para sus "Memorias".

Mi sufrimiento, en cambio, allí está, siempre el mismo; cuando lo miro, lo reconozco: es *mi* dolor, el de aquel día... Persiste en mis "Memorias".

¿Por qué tal diferencia? ¿Es que el loco no tiene inteligencia para reflexionar? No. Lo suponemos salido ya de su locura. ¿Falta un objeto capaz de ser recapacitado? El y yo hemos tenido muchas sensaciones, pero, el ¡ay! del amente es un puro dolor sensible en la obscuridad de su "yo". Mientras mi dolor es una aparición recortada y nítida sobre el cenit luminoso de mi *autoconsciencia*.

Mi sensación humana es como una impronta que lleva estampada en su fúlgido ser las huellas del "yo". Aquí está la veta de oro. Desentrañémosla.

B) *Autoconsciencia de la sensación humana. El yo-empírico.*

"Autoconsciencia". Sinónimo de conocerse, al conocer otras cosas.

Cuando *mi* mano siente el dolor de un pinchazo, mi "yo" se ve a sí mismo hecho *objeto* doliente. El yo-sujeto afirma que ese dolor lo sufro yo, porque es *mío*. Y en ese pronombre "mío" se halla esencialmente incluído mi propio "yo". Mi "yo" se autotransparenta a sí mismo convertido en objeto. Tomando parte de esa sensación dolorosa que yo experimento y que yo mismo afirmo, me he autorrevelado a mí mismo. Tal es el yo-objeto sensibilizado, el yo-empírico, el único yo admitido por la escuela materialista. Y, hasta cierto punto, lógicamente. Porque "este-dolor-concreto-mío", ese conjunto "yo-que-sufre", en el que "yo" y el sufrimiento se han amalgamado para formar un objeto sobre el que recae mi conocimiento, es lo único que la psicología empírica puede analizar. Si en el interior o detrás de ese "yo" amalgamado en la sensación concreta existe un yo-sujeto espiritual, no es cuestión—dicen—que la psicología empírica esté llamada a resolver.

Será verdad. Pero la psicología empírica me proporciona los datos necesarios para hacerlo. En efecto:

Un "yo" empotrado en un "mío" es algo esencialmente compuesto de dos notas distintas: el "yo" y el dolor. Yo puedo verme sin ese dolor, y, a Dios gracias, existen muchos dolores que no son míos.

Además—y es también un hecho—, el yo-empírico concretizado se me opone delante y como a distancia. Yo-sujeto afirmo al yo-empírico como objeto que está ahí fuera, localizado en mi dolor de brazo.

"El sujeto—dice Nicolai Hartmann [8]—no puede agarrar las propiedades del objeto, sino saliendo fuera de sí." "La oposición entre sujeto y objeto—prosigue más adelante el mismo autor [9]—no puede ser suprimida... Lo ideal, aun lo puramente subjetivo, como son una opinión o un sentimiento, se oponen necesariamente al sujeto como tal, cuando son convertidos en objeto de conocimiento.

—Pero ambos, tanto el yo-sujeto como el yo-objeto—dirá el materialista—, son "yos" empíricos encarnados en materia.

Tendríamos, de ser así, la siguiente topografía del conocimiento psicológico reflejo: Dos triángulos *opuestos*: A y B unidos en un vértice común H.

El yo-empírico sensibilizado—triángulo A—afirma la existencia del yo-empírico sensibilizado—triángulo B—. El triángulo A, sujeto, y el triángulo B, objeto, *opuestos* entre sí, tienen de común el vértice H, que representa al yo, *idéntico* en ambos.

El yo-sujeto y el yo-objeto entre sí *opuestos*, como *materiales*, entroncan en el *mismo* "*yo*", ligadura y armazón de todos los "yos" empíricos y materiales. ¿Enigmas? Sí; pero, al fin y al cabo, un hecho. Y de este hecho enigmático brotará la prueba psicológica de la espiritualidad del alma humana [10].

Insistimos, porque es fundamental. Cuando el objeto de mis conocimientos no es una cosa cualquiera: un libro, este árbol, "eso" que me viene catalogado bajo el epíteto genérico de "otro", en tercera persona; sino es mi propio yo, agazapado en el pronombre "*mi*" sensación, el fenómeno adquiere un matiz esencialmente nuevo. El mismo e idéntico "yo" es, a la vez, sujeto que afirma y objeto afirmado. No nos metamos en cómo pueda ser, sino en el hecho: así es.

Es verdad que de ley ordinaria nunca conseguimos intuir nuestro yo-puro o nuestro yo-sujeto [11]. Sería consolador (y evitaría de raíz todas las discusiones sobre la espiritualidad) el que mi "yo" se autointuyese como puro espíritu, al modo que se ven los ángeles o se ve Dios; de una manera que se pierde en el "más allá" de nuestro actual horizonte. Pero

---

[8] NICOLAI HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1925, t. I, c. V, a. n. 6.

[9] NICOLAI HARTMANN, *ibidem*, t. I, c. V, a, n. 7.

[10] Más adelante § *c*).

[11] Decimos "de ley ordinaria", porque en los místicos parecen darse conocimientos desconectados de lo sensible. Ellos mismos lo afirman, a veces expresamente (*Obras de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1940, p. 649, "de mi alma en el más profundo centro"), y con frecuencia, de una manera implícita, en la dificultad con que tropiezan al tratar de esclarecernos sus vivencias (*Obras de Santa Teresa*, Burgos, 1915, t. I, c. XVIII, p. 135).

no hay remedio; la oposición sujeto-objeto, consecuencia de la materia me sigue como fatídica sombra doquiera torno mi vista cognoscitiva. Cuantas veces intento, volviendo rápido la cabeza, sorprender a mi yo-sujeto en el acto mismo de conocer, me lo encuentro ya convertido en objeto, opuestamente proyectado al "yo" que lo observa. Es inútil; es querer ver blanco con gafas negras.

Queda, con todo, una esperanza. En el yo-objeto hallo connotado al yo-sujeto. Del yo-empírico abstraigo al yo-noumeno. La autotransparencia *inmediata* e *intuitiva* del *yo-sensibilizado* me señala la autotransparencia *mediata y deducida* del *yo-espíritu,* como el efecto connota a su causa, como lo relativo a lo absoluto.

Una maciza y voluminosa esfera cuelga suspendida de un tenso hilo de acero. Su peso férreo intenta con esfuerzo titánico salvar los pocos palmos que la separan de la tierra. Pero el hilo de acero la retiene inmóvil. Instintivamente miro hacia arriba buscando la argolla donde el hilo se agarra. Pero supongamos que el hilo rígido se pierde vertical en el etéreo azul. No hay argolla para mi vista intuitiva. Mas no dudo. La esfera de hierro está sostenida por alguien. Tiene que existir una mano que está sosteniendo lo que yo veo que está sostenido. En la esfera sostenida veo yo que existe alguien que la sostiene. En mi "yo" empírico intuído veo que existe mi "yo" que lo intuye.

Por ello la negación a nuestro espíritu de todo autoconocimiento es un error. Evidentemente, no podemos gloriarnos de una autointuición al modo angélico; pero de algún modo mi "yo" espíritu-encarnado se conoce a sí mismo, al conocerse en sus operaciones enmaterializadas.

En mi yo-empírico hecho objeto sensibilizado hay siempre connotado un "yo" latente, que ni es empírico ni sensible *por naturaleza,* pero que interviene como constitutivo esencial de todos mis "yos" empíricos: Es mi "yo-espíritu". Veámoslo.

C) *El "yo-espíritu".*

Para descubrir mi "yo-espíritu" bastan, aparte de otros argumentos, algunas reflexiones.

Nos hallamos ante la misma topografía cognoscitiva anteriormente descrita [12]. Un yo bipolar. Un yo-sujeto que se afirma a sí mismo como yo-objeto-doliente.

Al afirmar yo con un concepto inmediato e intuitivo mi sensación *x,*

[12] II, B).

yo y mi sensación somos dos distintos y contrapuestos. Es cierto [18]. Pero también lo es que el yo-que-afirma y el yo-afirmado en mi sensación somos el mismo e idéntico "yo". En el "mío" de mi sensación se esconde mi mismo "yo". Más aún: exactamente matizado el fenómeno, la fórmula perfecta sería: El yo-que-actúa todos y cada uno de mis conocimientos es siempre el mismo, y es también el mismo que late en todo cuanto cae, como objeto, bajo mi mirada introspectiva.

Hasta aquí llega la fenomenología de nuestras reflexiones psicológicas.

¿Podría un "yo" puramente sensible realizarlas? ¿Podría autoconocerse a sí mismo por un acto reflexivo? Avancemos de antemano una advertencia-clave.

Todo "yo" puramente sensible es un ser dotado de alma—supongámosla esencialmente simple—y materia extensa. Ambas son en él esenciales. Es decir, en el yo-sensible no es el alma quien existe y actúa por su cuenta—ya que un alma que existiese y actuase por sí sola sería ya inmaterial—, sino el "yo" esencialmente constituído, en parte, por un elemento material.

Ahora bien, precisamente por este elemento material esencialmente mudable se ve condenado el "yo-sensible" a una continua metamorfosis de sí propio a través de su ser y de sus actos. No existe un "yo-sensitivo" que perdure todo él idéntico a sí mismo, ni como sujeto de acciones distintas, ni como objeto de ellas, ni como sujeto y objeto simultáneo de una cualquiera de tales acciones cognoscitivas. Subsistirá su forma simple, pero no un "yo-sensible" capaz de existir por sí solo, y de actuar y de conocer. Y mientras este "yo", y no únicamente su forma simple, no permanezca rigurosamente el mismo a través de sus múltiples acciones, no tendremos acciones humanas psicológicamente reflexivas. Porque no habrá un "yo" que permaneciendo *idéntico* pueda coexistir como sujeto-activo que conoce y como objeto-pasivo conocido.

Supongamos, en efecto, un "yo-sensible" esencialmente constituído por un elemento extenso. A tal "yo-sensible" le resultaría imposible el autoconocerse a sí mismo en el "yo-objeto" contrapuesto de un acto reflexivo. Porque, precisamente por intervenir lo extenso en la constitución esencial de dicho "yo", no serían idénticos el yo-que-actúa como sujeto, al percibir el dolor, y el yo-percibido por un acto distinto en el yo-objeto-doliente. El primero no se reconocería a *sí mismo* en el segundo; porque la materia, uno de sus elementos *esenciales*, al hallarse embarcada en el

---

[18] Nicolai Hartmann, *loc. cit.*, n. 7.

flujo incesante del espacio y tiempo, sería necesariamente *distinta* en el "yo-sujeto" que se proyecta hacia los "otros" por un acto de conocimiento directo, y en el "yo-objeto" que, por *otro* acto distinto, pudiese ser reflejamente conocido. Por ello, el yo-sensible no puede *autoconocerse* por reflexión.

Ahora bien, el "yo" que hace de sujeto al captar las "otras" realidades en mi acto A se reconoce y afirma como *el mismo* "yo" contenido en "mi" sensación captada como objeto en el acto reflejo B; luego en la constitución esencial del "yo" en cuanto capaz de autorreflexión, como lo es de hecho mi "yo" humano, no interviene lo extenso. Hay *en mí* un "yo-*espíritu*".

Resumiendo, nuestro itinerario discursivo vendría enmarcado en los siguientes hitos o mojones, premisas y conclusión de un limpio silogismo.

Un "yo" puramente sensible no puede perseverar rigurosamente *idéntico* a través de su ser y de su obrar enmaterializados en el espacio y tiempo.

Mas es un hecho que mi autorreflexión humana incluye la persistencia de un "yo" rigurosamente idéntico en su ser y obrar a través del tiempo y espacio.

Luego mi autorreflexión humana incluye un "yo" que no es puramente sensible, un "yo" que es espíritu.

La identidad rigurosa entre el yo-sujeto que conoce y el yo-objeto *auto*-conocido en *mi* sensación denuncia a un "yo" espiritual latente en toda sensación *humana*. En mis "yos" empíricos—sujeto u objeto—se encarna un mismo "yo-espíritu". Es el "yo" centro inextenso de donde arrancan, a manera de radios, todos los "yos" empíricos y extensos y sensibilizados. Hay huellas de espíritu en mi sensación humana.

Nunca el "yo" puramente sensible se afirma a sí mismo. Es el sino de la bestia que conoce, pero no se autoconoce. Donde no hay espíritu no puede autoencenderse la luz del "yo". Es de noche. De ahí el sueño inconsciente y eterno del irracional, cuyo "ser sensible", precisamente por su constitución sensible, jamás podrá despertarse ante la luz contrapuesta de su propio "yo" convertido en objeto de reflexión.

En mí, por el contrario, hay un "yo" siempre idéntico, que se encorva sobre sí mismo y se descubre, como en un espejo, en el plano lúcido de su propia sensación. No es, por tanto, un "yo" puramente sensible. Es espíritu.

Sigue en pie nuestro argumento. La plurilocación *autopercibida* de mi "yo" entra ya en el reino del espíritu. El sujeto material afirma *otras*

cosas, pero nunca se autoafirma su propio "yo"[14], porque su esencial fluidez espacio-temporal ni le permite propiamente durar ni bilocarse. Mi "yo", en cambio, se afirma a sí mismo como idéntico a través del espacio y tiempo; luego es de *naturaleza espiritual*[15].

No cabe duda. Mi espiritualidad, aunque resbale a toda autointuición *pura*, es una verdad cierta implicada en la autorreflexión. Y, como toda verdad cierta, no debe ser expulsada de la realidad ante su choque contra otra certeza opuesta. Si mi yo, a la vez de ser espíritu, se me presenta también sensibilizado, habremos dado con un espíritu *humano*, que es, a un mismo tiempo, *espíritu* y *forma* de un cuerpo. No me es lícito mutilar, bajo ningún pretexto, ninguno de los hechos parciales que integran el hecho total. Aunque no lo comprenda, debo aceptarlo íntegramente como ofrenda deparada por la naturaleza, seguro de que en su aceptación completa radica la verdad.

Antes de relajar nuestro tenso esfuerzo introspectivo, una advertencia se hace necesaria: No pretendamos captar con concepto intuitivo, ni la realidad de mi espíritu independiente de la materia, ni su íntima unión con ella. El más titánico conato sólo conseguiría desgajar mi alma del cuerpo, convirtiéndola *eo ipso* en un *puro* espíritu, que no es ya, por ser *puro*, mi alma *encarnada*.

Si, por el contrario, me limito a verla sumida en el cuerpo material del que ciertamente es forma, de tal modo la he materializado, que no la pienso ya como *espíritu*.

Dos verdades inconcusas—espíritu y forma—, en las que no puedo pensar ni intuitiva ni simultáneamente. Y, sin embargo, simultáneamente son ambas verdaderas y ciertas. Mi yo es *espíritu unido* a la materia. Pero espíritu y unión que han traspuesto las fronteras de mi vista intuitiva, inmediata, concreta, y a los que sólo rodeando, por conceptos

---

[14] S. Th., P. I., q. 78, a. 4, ad 2; 3, dist. 23, q. 1, a. 2, ad 3, 2, dist. 19, q. 1, a. 1.

[15] Esta prueba de la espiritualidad, fundada en la reflexión psicológica, ha sido uno de los argumentos tradicionales en la Escolástica. Santo Tomás, en su *Summa contra Gentes*, l. 2, c. 49, la formula así: "Nullius corporis actio reflectitur super agentem; ostensum est enim in septimo Physicorum, quod nullum corpus a se ipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens et alia mota. Intellectus autem supra se ipsum agendo reflectitur; intelligit enim se ipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus".

Y tampoco puede ser forma material:

"Formae enim, secundum esse a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent huiusmodi formae, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae" (*Summa contra Gentes*, l. II, c. 51).

abstractos, puedo exactamente localizar. Más adelante despertaremos esta misma sugerencia.

Tras escarpada ascensión metafísica hemos coronado la cumbre. Esperamos que el lector nos haya seguido hasta el final. Fué nuestro deseo hacerle el camino lo más llevadero posible. Y cuántas veces, por desgracia, sacrificando la armonía y fluidez de expresión. Ante todo, la claridad—fué nuestro lema—. No sabemos si lo hemos conseguido en una materia de tanto esfuerzo introspectivo.

De todas formas, hemos pisado la meta. Hemos hecho brotar de las entrañas mismas de la sensación humana las fuentes del espíritu. En la tierra de la sensación nos hemos topado con mi espíritu. Un espíritu, no de ángel con alas, sino de hombre con los pies en el suelo. Mi espíritu, como todo espíritu, es negación de todo lo material. Pero mi espíritu, como espíritu humano, se me ha aparecido andando por la tierra, tiznado del barro de la materia. ¿Contradicción? No. A lo sumo, dos hechos: la tesis sensista, que hipóteticamente hemos supuesto como verdadera, y nuestra antítesis, que creemos haber justificado satisfactoriamente.

Como al principio decíamos: Aun admitiendo a modo de hipótesis que todos mis conocimientos son sensaciones, aun así, la realidad de nuestro espíritu se impone ineludiblemente, porque mi sensación *humana* participa del espíritu.

Mi cuerpo y mi espíritu se han unido *estáticamente* en mi yo-humano. *A pari:* mi acción sensible y mi autoconsciencia espiritual se han unido *dinámicamente* en una operación sensitivo-humana. Dos substancias incompletas substancialmente unidas dan una substancia compelta. *A pari:* sus acciones incompletas, entre sí unidas, dan una acción completa. Cual es el ser, tal el obrar, dijeron los maestros de la escuela. De tal árbol tales frutos, diría nuestro refranero.

¿Contradicción? No. Unión no es confusión. No es lo mismo "ser" que "ser-unido". Mi alma es espíritu intrínsecamente independiente *por esencia y naturaleza* de todo lo material. Puede subsistir en sí misma y remontarse sobre el espacio y tiempo. ¿Repugna a un ente tal *unirse* a un cuerpo? ¿Repugna a todo espíritu-inmaterial ser al mismo tiempo material como forma unible a la materia en unidad de ser? Sin duda que no.

"Ser" y "ser-unido", o, si se prefiere, "ser por naturaleza" y "ser por participación", ni son sinónimos ni contradictorios. De serlo, no podría el cristiano adorar a un Dios, que es espíritu por naturaleza, y es carne por unión, en Cristo.

No es lo mismo "ser" que "ser-unido". La autoconsciencia *no es* ma-

terial. ¿Podrá la autoconsciencia *unirse* a lo material? ¡¡Una autoconsciencia encarnada!! Es precisamente *el hecho misterioso* de la sensación humana; hecho enigmático que me revela la existencia de otro enigma: mi espíritu encarnado, el espíritu-forma de la tradición cristiana.

Mi sensación humana se me presenta esponjada de espiritualidad. Sin dejar de ser sensación adquiere propiedades supramateriales que la contradistinguen a la pura sensación del irracional.

Cerremos la parte analítica de nuestro estudio con un ejemplo.

Luis cuenta veinticinco años. Es epiléptico. Acaba de pasar un terrible ataque: espasmos, violentas sacudidas, conmociones... Finalmente, un profundo sueño. A las tres horas, más o menos, parece despertar. De pronto gira asustado sus ojos en rededor; se siente extraño. "¿Dónde estoy? ¿Qué pasa?" "Nada, Luis. Ya estás bien; ya pasó." ¡Y el pobrecillo me reconoce, y comprende una vez más la honda tragedia que encierran mis dos últimas palabras! Triste y sin esperanza, se deja caer de nuevo sobre el lecho.

Reflexionemos: Luis ha vivido un lapso x de tiempo "sin caer en la cuenta". Convulsiones, gritos, espasmos, dolores..., cuanto lleva consigo un agudo ataque de epilepsia ha comenzado a existir para él, al despertar. Aunque no. Los ha sentido, los ha sufrido él: basta mirar su cara pálida y surcada, sus ojos, su lengua; basta pensar en sus ayes y quejidos. No hay duda; él ha sentido en sus carnes toda la tragedia. Y, sin embargo..., no la recuerda.

Se podrán dar otras explicaciones. Para nosotros hay una obvia:

Luis, perdido por completo el uso de razón, ha vivido su tragedia en un mundo puramente sensible, sin "caer en la cuenta" de nada. Despertó su razón cuando, asustado, me pregunta dónde se halla... y "comprende" que un nuevo ataque le ha vuelto a dar...

¿Por qué no tiene Luis conciencia de las horas transcurridas en medio de tanta impresión? ¿Por qué no recuerda sus propios dolores? Luis está ya en plena posesión de sus facultades. Está "cuerdo". Luis tiene un objeto que recordar: sus propias penas, tan intensa y tan recientemente vividas que no es de creer las haya ya olvidado. Parece no faltar nada..., y, sin embargo, no hay "re-cuerdo". ¿Por qué? Porque el dolor de Luis epiléptico fué un dolor puramente sensible, que no fué sentido "cuerdamente". Por eso no hay ni puede haber "re-cuerdo" en el mundo consciente de Luis.

Lo que comúnmente llamamos "recuerdos" son recuerdos "conscientes" de vivencias "conscientemente" vividas. Vivencias y recuerdos en los que mi "yo" *espiritual* toma parte activa y estampa un sello propio

que más tarde reconoceré como "mío"... "Yo" y "mío", los soportes en que se apoyó la prueba de mi espiritualidad.

No es la *sensación* un conocimiento autoconsciente de sí mismo por su propia naturaleza; no. Pero, si la recuerdo como "mía", fué autoconsciente. Y, si lo fué—y no en virtud propia—, tuvo que serlo por participación del único que puede dársela: un espíritu. Tuvo que unirse la acción autoconsciente de mi "yo-espiritual" con la acción material del sentido, si hemos de hallarnos ante una sensación *humana* "recordable". Donde el espíritu no pone su mano vivificante sólo yacerán sotomundos de subconsciencia [16].

III) Algunas consideraciones.

A) *Una ventaja.*

Es opinión común en la escolástica que el alma racional, en cuanto tal, es forma del cuerpo. Tomistas, escotistas y suarecianos van a una.

Unicamente encontramos dos excepciones de alguna monta: Cayetano y el Ferrarense. Cayetano: "Sed ipsa (anima) in quantum intellectiva, non est forma corporis" [17]. El Ferrarense: "Anima, enim, intellectiva, ut sic, non est actus corporis" [18].

¿Qué les ha movido a disonar de tal suerte? "Cuius signum est, quod intelligere non suscipitur a corpore; eiusdem, enim, est actus, cuius est potentia..." [19] Por los frutos conozco al árbol. ¿Un fruto intelectual totalmente puro e incontaminado de materia? Luego su árbol no es, en cuanto intelectivo, forma del cuerpo.

Así parece. Y, con todo, ningún escolástico ha osado seguirles. "Licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem." [20] Se ha quebrado la lógica. La corriente natural entre el ser y sus actos se ha paralizado.

De un lado: "Anima, eaque rationalis, est (sit) vera, per se atque

---

[16] Todo cuanto venimos exponiendo de la sensación es aplicable a la imaginación. En el acto imaginativo, tanto el proceso material-sensible como el de la autoconsciencia corren unidos, formando el acto íntegro y total de imaginación consciente humana.

[17] Card. Cayetanus, In Iam. P. q. 76, a. 1, ad lum.

[18] F. de Sylvestris Ferrariensis, In l. II *contra Gentes*, c. 58, in ratione 6, ad primum locum.

[19] Card. Cayetanus, *ibidem*.

[20] S. Th., *De Anima*, a. 9, ad 1; P. I., q. 76, a. 1, o; *contra Gentes*, l. II, c. 68.

immediata corporis forma." [21] Del otro: "Licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem." O sea: la actividad racional no se une intrínsecamente a la actividad sensible.

¿Qué ha motivado semejante corte? ¡Ya que nada más natural y lógico que, al enigma de la unión substancial entre espíritu y cuerpo, correspondiese paralelamente la unión enigmática de operaciones espirituales y materiales!

Un accidente espiritual, dicen, no puede sustentarse en una substancia corporal. Por ser accidente exige un apoyo firme; como la rama, necesita un tronco donde incrustarse. Pero si ese tronco es caduco por naturaleza y llega un día en que se desploma muerto, también el accidente—la rama—dejará de existir, no por ser espiritual, sino por ser accidente de una materia corruptible. Entre la noción de "accidente *en un cuerpo*" y "espiritual", se abre—para ellos—el abismo de la contradicción [22].

No acabamos de convencernos. El argumento probaría demasiado. Probaría la imposibilidad de toda clase de accidentes sin substancia. De todas formas, nosotros concebimos el problema de otro modo.

Una operación espiritual: la autoconsciencia, unida a otra operación material: la sensación, integran una operación *total humana* que se apoya en la *substancia completa: hombre*... Muerto el hombre, al destruirse su cuerpo, no más sensación humana, no más sensación, no más autoconsciencia *sensibilizada*. Pero, muerto el hombre, sobrevive su espíritu, y sobrevive en él su autoconsciencia, no como humana o sensibilizada en la materia, sino como intelección pura. Paralelismo perfecto entre el ser y el obrar. Al alma humana, que es *espíritu* y es *forma*, corresponde una autoconsciencia humana que es, a la vez, accidente *espiritual* por *naturaleza*, y accidente *unido*, al mismo tiempo, a una operación sensible; resultando de ambos componentes un *accidente completo humano*, fruto espontáneo del hombre: espíritu encarnado. El alma humana, espíritu-forma, morirá como forma, pero no como espíritu. Mi autoconsciencia sensibilizada morirá como sensibilizada, pero no como autoconsciencia, que será, a partir de ese instante, autointelección pura sin mezcla de materia ni de oposición sujeto-objeto. Ni la substancia completa

---

[21] *Conc. Viennense* contra errores P. Olivi, *Denzinger*, ed. 16, n. 481; Pius IX *contra Gunterianos*, *Denziger*, n. 1655.

[22] J. J. URRÁBURU, *Institutiones Philosophicae*, vol. VI, 1898, disputatio IX, c. IV, a. I, p. 759, ad γ).

"hombre" es absurda, ni su fruto, en ella prendido, la "autoconsciencia sensibilizada".

Creemos también poder justificar nuestro aserto.

Según un tradicional aforismo, al "*yo*" sólo *en acción* [23] se le puede captar, con conocimiento *inmediato*.

Mas he aquí que mi *yo-intuido*, sea *yo-pensante*, sea *yo-sensible*, es siempre el "*mismo yo*".

Luego mi *yo-en-acción* es "*el mismo*" cuando piensa y cuando siente: hay identidad, no meramente radical en el alma-substancia, sino identidad en la *acción humana*. *Mi "yo" que actúa* como intelectivo es *el mismo "yo" que actúa* como sensible, si bien sensación e intelección son distintas.

Con la sola radicación en el alma no podría darse la conciencia *inmediata* de una acción sensible autoconsciente. Podría yo, a lo sumo, decir: Mi entendimiento *conoce* mi sensación; pero de ningún modo: Soy *consciente* de mi sensación.

En el primer caso, sería mi sensación conocida como lo es un objeto externo, o más exactamente como lo es mi actividad vegetativa; en el segundo, es conocida autoconscientemente, por *autopresencia física* en mi yo-cognoscitivo.

En el primer caso el objeto no me es consciente. En el segundo, "mi sensación" se me descubre como objeto *consciente*.

En el primer caso podría yo *deducir* la unión de mi alma racional con la sensible de modo análogo a como ahora lo hago con la vegetativa. En el segundo, *intuyo* un *todo concreto* sensitivo-consciente, cuyos constitutivos opuestos serán deducidos después. No es mi sensación humana un parto virginal del espíritu, ni un producto muerto del inconsciente, sino *un* concreto *total* integrado de *dos* elementos: un fruto bi-valente de *una* substancia completa integrada de *dos* substancialmente unidas. Unión sin confusión, distinción sin separación: he ahí nuestro lema [24].

---

[23] S. Th., I. P., q. 87, a. 1 y 2; *de verit.*, q. 10, a. 8 y 9; *contra Gentes*, l. III, c. 46; *de Anima*, l. III, lect. 9.

[24] Hablando de la sensación insinuó J. Fröbes algo parecido: "Ideo potius dicendum videtur actum sensationis totalem, i. e. actum qui procedat a composito unito, constare ex duplici elemento, sc. excitatione corporea et actu psychico, sicut in argumentis clarius exponetur. Simile quid indicari videtur in textu S. Thomae: Ad secundum dicendum, quod in passionibus appetitus sensitivi est considerare aliquid quasi materiale, sc. corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, quod sc., est ex parte appetitus; sicut in ira, ut dicitur (apud Aristotelem), materiale est ascensio sanguinis ad cor, formale vero appetitus vindicatae (S. Th., I, q. 20, a. 1). J. Fröbes, *Psychologia Speculativa*, t. I, p. 66.

Enigma. Ciertamente. Pero me viene dado como fenómeno. Respetémoslo.

Mi sensación humana es ya autolúcida desde que nace al ser; no, ciertamente, por ser sensación—un recién nacido llora y gime y sufre envuelto en tinieblas intelectuales—, sino por ser sensación humana. Hay en mi dolor sensible un "algo" típico humano, que no lo tiene el animal y que me permite después volver la cabeza y quejarme de que ese dolor sea "mío". Mío, no sólo porque lo conozco ahora y me lo apropio intencionalmente, sino "mío" también porque reconozco haberlo ya vivido con presencia física en mi conciencia.

Y argüimos en síntesis:

Es imposible la *pura* sensación autoconsciente.

Se da una sensación *humana* autoconsciente.

Luego la sensación *humana* no es *pura*. Va *unida* a algo espiritual que le pueda prestar autoconsciencia [25].

En otra forma:

Esta sensación humana es autoconsciente.

No lo es por su *naturaleza* de sensación.

Luego lo es por ser *ésta, unida* a algo espiritual [26].

B) *Dos testimonios.*

a) Existe un libro, recientemente editado en Louvain por el Instituto Superior de Filosofía, 1947, donde su autor, Antoine de Coninck, defiende la misma tesis por nosotros expuesta en el presente artículo. Quizá necesiten algunos asertos de dicho libro cierta mayor explanación: pero problema y resultado son en parte idénticos a los nuestros. Unos ejemplos:

"... Es necesario deshacerse de la idea de que al decir "veo esto" se delata un conocimiento puramente sensible..." [27] "... Conocemos, cayendo en la cuenta de que conocemos. No porque conozcamos nuestra actividad cognoscitiva por un nuevo conocimiento distinto del primero, sino porque en el mismo acto con que conocemos (otras cosas) nos autoconocemos; siéndonos posible, tan sólo de una forma sucesiva, el expresar distintamente los dos aspectos de este único acto... Conocer, sin

[25] Es imposible que un puro cuerpo sea divino. Se da un cuerpo que es divino —en Cristo—. Luego el cuerpo de Cristo no es pura y simplemente cuerpo. *Unida* a él va una persona divina que le presta la divinidad.

[26] *Este* hombre es Dios. No lo es por su *naturaleza* de hombre. Luego lo es por por ser *éste, Jesús, unido* al Verbo.

[27] ANTOINE DE CONINCK, *L'unité de la connaissance*, Louvain, 1947, p. 17.

caer en la cuenta, no es ya conocer... Tan sólo conocemos lo que conocemos conscientemente" [28].

Compare el lector tales expresiones con nuestra P. II, A). Parecen salidas de la misma pluma.

"Precisamente porque tenemos consciencia, y en la medida que la tenemos, nos es posible reflexionar sobre nuestro conocimiento. Ello lleva consigo que todo cuanto cae bajo nuestro análisis es consciente; e inversamente, que un elemento inconsciente no podría ser alcanzado por nuestra reflexión" [29].

Idénticas frases aparecen diseminadas por todo nuestro trabajo.

"Tomemos nuestras cacareadas sensaciones. Por más espacio-temporales que puedan serlo, ellas mismas trascienden intrínsecamente la materia al ser conscientes de sí mismas en su mismísima identidad... Nuestro conocimiento, en lo que llamamos nuestras sensaciones, es, a la vez, material y trascendente, respetada la unidad del acto rigurosamente uno" [30].

Una última confirmación:

"No excluímos toda distinción real entre sensación e intelección...; decimos que el conocimiento del hombre ni es conocimiento sensible puramente material, ni es conocimiento intelectual únicamente espiritual, sino que es un conocimiento *humano uno*, intrínsecamente corpóreo y trascendente a la vez" [31].

b) El mismo Doctor Angélico abre los vasos comunicantes entre las actividades humanas, al aludir en sus obras a lo que él llama "vis cogitativa" [32].

Por ejemplo: En su comentario al libro 2 *De Anima* [33], trata el Santo Doctor de la "vis cogitativa", llamada también "ratio particularis"..., "... eo quod sit collativa intentionum individualium".

Parecería obvio atribuir a la "cogitativa" un carácter racional, ya que es llamada "*ratio* particularis". "Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur."

Y, al compararla con la "aestimativa" del animal, continúa: "Diffe-

---

[28] *Ibidem*, p. 18.
[29] *Ibidem*.
[30] *Ibidem*, p. 57.
[31] *Ibidem*, pp. 79-80.
[32] S. Th., *De verit.*, q. 10, 5, c. q. 14, 1, ad 9. *Dist.* 26, q. 1, 2; c.; P. I.; q. 78, 4, ad 5; q. 81, 3, c.; 1-2, q. 74, 3 ad 1.
[33] S. Th., *Comment. in De Anima*, 2, lect. 13, ad finem (in t. XX, ed. Parmae, p. 71).

renter tamen circa hoc se habet cogitativa et aestimativa. Nam cogitativa aprehendit individuum ut existens sub natura comuni; quod contingit ei in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non aprehendit aliquod individuum secundum quod est sub natura comuni..."

Subrayemos: La facultad sensible, en su grado supremo, *participa* en el hombre de la potencia intelectiva. En el hombre *se une* el sentido al entendimiento. Y—para alejar toda duda—la "cogitativa" humana reconoce lo concreto *como tal*, "prout hic homo", por *su unión* con el entendimiento, "in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto". La "aestimativa", en cambio, no. ¿Por qué? Porque en el animal no hay entendimiento que le comunique semejante poder.

Horizonte entre cielo y tierra, la "cogitativa" participa de ambos: "Illa potentia, quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares, et habet aliquid ab intellectiva, scilicet, quod conferat; unde et in solis hominibus est" [34]. Reproducción casi literal de nuestra síntesis antinómica: *mi* sensación *humana* es, a la vez, material (por naturaleza) y autoconsciente (por participación del espíritu).

¿Es dicha síntesis un hecho comprobado?

Nosotros así lo creemos; y haciendo pie firme en ese hecho hemos logrado desalojar al materialismo puro de su mismo baluarte de la sensación.

Para Santo Tomás, y muchos otros con él [35], la "cogitativa" representaría el hecho antinómico por nosotros estudiado. La "cogitativa" de los antiguos y la "sensación autoconsciente" de los modernos serían sinónimos de una misma realidad: de una realidad qua al conjuro del análisis reflexivo responde con ecos de espíritu.

C) *Una sugerencia final.*

Cuando yo contemplaba de lejos el fenómeno de "mi dolor concreto", la visión era clara. Mi dolor se me automanifestaba evidentemente como algo "uno".

---

[34] S. Th., 3.° *dist.* 23, q. 2, a. 2, ad 1 y 3.

[35] En cambio: Suárez (*De Anima*, lib. 3, c. 30, n. 7), Toledo (*De Anima*, q. 7), etcétera, apoyados precisamente en las prerrogativas que se le atribuyen por Santo Tomás a la "cogitativa", niegan su existencia como facultad material; y la sustituyen por un entendimiento capaz de intuir los singulares sensibles.

Me adelanto para auscultarlo, y escucho en su interior el *doble* latido—diástole y sístole—de autoconsciencia espiritual y sensación corpórea, entre sí distintas. Allí, dentro del fenómeno, se cobijan espíritu y materia. *Dos* distintos integrando *un* mismo dato concreto.

Pero la curiosidad me arrastra a abrirlo. Quiero ver *en sí mismos* esos componentes internos a mi sensación humana autoconsciente. Quiero ver esa distinción que los divide sin separarlos, tan misteriosa que, siendo verdadera distinción, no obsta a la unidad del fenómeno total intuitivamente percibido. Lo abro, y... me encuentro con dos cosas muertas, *separadas,* sin vida mutua: el fenómeno ha muerto.

Los vuelvo a unir. El fenómeno revive. Comienzo de nuevo a escuchar el *dúo,* pero ya no *intuyo en sí mismos* sus elementos internos. *Veo que* allí se esconden. *Veo que* son dos distintos. Y hasta *veo que* no son distintos *al modo* de fenómenos concretos materiales, pues éstos viven *separados* y aquéllos *unidos.* Todo esto veo: "*veo que...*" Pero no veo la distinción *en sí misma. ¿Cómo es* ella *en sí misma?* Ahí rompen las discusiones. El eterno "quomodo", negra sombra proyectada por la luz misma del hecho.

El "utrum sit" es claro y evidente como la luz. El "quomodo sit" es obscuro como la sombra. El "utrum sit" es un acorde perfecto entre los filósofos más dispares. El "quomodo sit" es la cuña que abre brecha entre los partidarios del mismo sistema.

Hagamos un alto y pensemos un poco.

Veo a través de mi ventana ese árbol alto, copudo, verde, que se mece perezosamente al son de la brisa. ¡Qué visión tan clara! ¡Qué conocimiento tan limpio y luminoso! ¡Qué bien se ve *lo concreto!* Con descanso. Sin forcejeos por verlo mejor. ¿Para qué? Ya *lo veo* perfectamente.

Pienso en la noción común y abstracta de árbol. No es éste, ni aquél, ni siquiera el que revolotea esquemáticamente pintado en mi imaginación. No es nada concreto. Pero *ciertamente* es algo. Es la nota común a aquel añoso y gigantesco cedro y a este tierno y pequeño pino recién plantado. Si la pienso materializada y concreta, ya no es *común* a dos concretos materiales. La he pensado clara, pero falsamente. Si la pienso desnuda de todo cuanto venga materialmente concretizado, *parezco* no pensarla; mi idea queda colgada en un vacío absoluto donde nada osa rebullirse. Hay en ella verdad y certeza plena; pero no hay evidencia *inmediata* de lo común *en sí mismo.* ¡Qué imperfectamente se ve lo común y abstracto! No descanso con satisfacción. Forcejeo más y más por explicarlo y verlo mejor, por reducirlo a una visión intuitiva, por

sustituir mi "*veo que* es" con un "*lo veo* en su propio ser". Y me sobra razón. ¡Cuánto más vale un "*veo a Dios*" del bienaventurado que todos nuestros "*veo que Dios existe*"!

Pues bien. Todo cuanto no sea concreto y material, ahí entra en el tropel de ideas abstractas, comunes, metafísicas, espirituales..., conocibles por cierta analogía con lo concreto sensibilizado. Ahí entra—aplicación a nuestro caso—la distinción interna entre los componentes de mi sensación humana. El bloque entero: "mi-sensación-humana", es intuitivamente observable con concepto unívoco: ahí está. Eso es. Pero la distinción interna al bloque mismo, y que divide los componentes, no queda a tiro de mi visión intuitiva. *Veo que* existe, pero no *la veo en sí misma*. Veo que es. Pero veo también que *no* es *como* la distinción entre concretos materiales. Mientras ésta exige *dos* individuos, aquélla se contenta con *uno*, en cuyo seno subsiste sin matar su unidad total concreta. La distinción: "sensación-autoconsciencia" es, pues, análoga a la distinción: "árbol-mesa"; "simul idem, simul distincta". "Simul idem": por ende, cierta y verdadera. "Simul distincta": por ende, obscura y tenebrosa. Verdadera y cierta, si me limito a describirla. Obscura, cuando pretendo explicarla, dejando intacto—se entiende—el hecho. Mientras en esta vida lo concreto sensibilizado nos es claro e intuitivo, lo metafísico incluye siempre alguna negación de lo concreto sensible. Por consiguiente, negación de claridad y luz inmediata, aunque, a Dios gracias, no de verdad ni de certeza. Y ello nos basta.

No nos obstinemos en pensar lo análogo como unívoco, como físico lo metafísico [36]. Pensemos lo análogo análogamente. Unívoca y sensible será la distinción entre esta mesa y aquel libro; pero análoga es la distinción entre sensación y autoconsciencia, internas al conocimiento concreto humano. Y en ese más allá de la analogía, cierto sí, pero también obscuro, se abre el refugio a todas las antinomias que puedan presentar los hechos, y se esconde la piedra de escándalo para quien sólo se conforma con explicaciones positivamente claras y diáfanas... En ésta tropieza el

---

[36] Es curioso. En la explicación de los grandes problemas filosófico-teológicos todo sistema opuesto recibe de su adversario la misma censura: (*Ducit* ad absurdum). ¿No será porque exigimos conceptos claros, *unívocos*, en sí mismo inteligibles, cuando se trata de criticar la sentencia ajena, olvidándonos que el nudo del problema lo constituye una realidad *sólo análogamente* perceptible? Toda solución *unívocamente* interpretada se estrella contra algún hecho. Pero esa misma solución *análogamente* entendida—como lo hacemos cuando se trata de defensa propia—nos libra del absurdo. Es la última respuesta a la última objeción; respuesta que ni es contradictoria ni vierte claridad. Ni explica ni pugna con los hechos unívocos; sencillamente porque es análoga. A veces también, es verdad, la mera *no-repugnancia* de la *propia* tesis recibe los falsos honores de explicación *positiva*.

hombre racionalista. En aquél se salva el hombre razonable, como Santo Tomás.

"Se ha dicho de Santo Tomás—escribe el R. P. Garrigou-Lagrange en su obra *Le sens du mystère* [37]—que no rehuye ni la lógica ni el misterio... La lucidez de la lógica le conduce, en efecto, necesariamente, a ver en la naturaleza misterios que hablan a su manera del Creador... Se insiste de ordinario, y nosotros mismos lo hemos hecho frecuentemente, sobre el aspecto más luminoso de la doctrina del gran maestro; no será inútil llamar la atención sobre el sentido del misterio por él poseído eminentemente" [38].

Tan es así, que la clave central de su sistema—acto y potencia—contiene ya en sí misma un verdadero misterio:

"La potencia pasiva, capacidad real susceptible de ser actualizada, es como un *medio misterioso* entre el ser en acto (el más pobre que se quiera) y *la pura* nada" [39].

"... Esta filosofía del ser... es clara y obscura, a la vez: clara por lo que tiene de acto, obscura por lo que tiene de potencia... En el fondo, esta ausencia relativa de determinación y de inteligibilidad es la que permite un puesto a la libertad humana junto a la divina, la que permite concebir la existencia de lo creado junto a lo increado, de lo finito al lado de lo infinito, de lo múltiple y mudable al lado de lo uno e inmudable... [40].

Y si la clave del sistema es ya un misterio, mal podrán ser plenamente descifrados por ella los demás enigmas.

Seamos, pues, razonables, no racionalistas. No exijamos de nuestra razón—un nuevo milagro de Caná—la conversión de lo análogo en unívoco. Y evitaríamos quizá muchas discusiones.

Resumen.

Hemos analizado la sensación humana. En ella, contrastada con la pura sensación, un rasgo saliente nos hirió al punto: Yo reflexiono sobre mis sensaciones *humanas;* y yo no *re*-cuerdo mis *puras* sensaciones. ¿De dónde tal diferencia?

La autoconsciencia del yo-empírico, de mi propio yo sensibilizado

---

[37] Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère*, Introduction, París, 1934, pp. 9 y 10.
[38] *Ibídem*, Introducción, pp. 9 y 10.
[39] *Ibídem*, c. II, p. 96.
[40] *Ibídem*, p. 97 ss.

como objeto, es lo típicamente exclusivo de la sensación humana. Ahí radica su verdadera nobleza.

La *oposición* esencial entre el yo-sujeto y el yo-objeto de mi reflexión psicológica, misteriosamente simultaneada con la *identidad permanente* del yo, son las dos flechas que convergen hacia el mismo punto misterioso: Mi alma, *espíritu-forma*.

Paralelismo perfecto. De tal árbol, tal fruto. Mi alma, en cuanto racional, es, a la vez, *espíritu* y *forma* de un cuerpo. Y mi alma, en cuanto racional, da un fruto: la sensación *humana*, que es, a la vez, autoconsciente y material. *Autoconsciente*, como hija de un espíritu, y *material*, porque procede de la materia por él informada.

Los actos propios de la "cogitativa" del Doctor Angélico ("ratio particularis") responden a la sensación autoconsciente de nuestro artículo: "simul" material, *por naturaleza*, y "simul" autoconsciente, por *su unión* con el espíritu.

Sugerimos: Toda realidad análoga (y aquí entra la distinción interna a mi sensación autoconsciente) sólo y unicamente por analogía debe ser pensada. Con conceptos puramente unívocos la falseamos y nos contradecimos. Los conceptos análogos ni la esclarecen, ni la falsean. La dan como de hecho es: verdaderamente misteriosa.

P. GARCIA ASENSIO, S. J.

Oña (Burgos), 1952.

EL OCKHAMISMO Y LA DECADENCIA ESCOLASTICA EN EL SIGLO XIV

I. Significado del ockhamismo: interpretaciones.

El nominalismo es, indudablemente, un tema de actualidad en el mundo de la ciencia. O mejor, vuelve a ser de actualidad. Basta seguir un poco el movimiento bibliográfico para convencerse de que ha vuelto a aparecer el *fenómeno del nominalismo*.

No queremos decir que estén en auge las ideas de los nominales. No. El *fenómeno del nominalismo* consiste en que periódicamente vuelven a flotar, disgregados, algunos restos de lo que fué el nominalismo.

Muchas de las ideas de los antiguos desaparecieron y no han vuelto a preocupar jamás. Hay otras, en cambio, que tienen la virtud de renacer periódicamente, haciendo oír de nuevo los ecos del alboroto que un día produjeron. Son los problemas batallones, insistentes, escurridizos, nunca bastantemente aclarados.

El nominalismo milita, ciertamente, entre ellos, y aun acaso en primer lugar. Parece ser carácter suyo esencial el ir repitiendo ladinamente la ruidosa desorientación que provocó al dar sus primeras voces. Atrae la atención de los estudiosos; suscita de sus cenizas la misma polémica de antaño. ¡Cuántas interpretaciones ha tenido ya desde sus primeros vagidos! Su origen, la clasificación exacta de su ideología como cuerpo doctrinal, la trascendencia que tuvo a partir de la primera mitad del siglo XIV, sus ulteriores infiltraciones en filósofos de época más lejana, su misma relación causativa ante las innovaciones políticas y sociales de su tiempo..., todo es en el nominalismo objeto de problema y de interpretaciones divergentes.

Entre tantas vaguedades hay un hecho cierto: el predominio del nominalismo en las Universidades de los siglos XIV y XV. A los estudiosos de hoy, este hecho les sirve de punto de arranque. Es un dato histórico cuya trascendencia es imposible disimular. Colocado, cronológicamente, en un nudo de la historia humana, cuando se desvanecían los últimos ce-

lajes medievales para dar paso a lo *moderno* en todas sus dimensiones, no puede menos de provocar el deseo de una interpretación comprensiva de carácter históricofilosófico.

Indudablemente, hay en todo ello la esperanza de llegar a penetrar el íntimo *porqué* del paso del pensamiento de la Edad Media al pensamiento moderno que emerge paralelamente al nominalismo.

Pero aun situándonos en este punto de vista, aun admitiendo una relación causal entre lo histórico y lo filosófico en el despertar de la Edad Moderna, queda por estudiar cuál fué, genéticamente, la primera causa que empezó a minar el terreno para producir el movimiento. ¿Fué de origen filosófico o político, religioso o social? Indudablemente, todas influyeron, cada una en su esfera, más o menos irradiada. Pero buscar el primer origen de esa verdadera revolución y trazar luego la génesis causal o trabazón que evidentemente las va enlazando hasta las metas extremas de su desarrollo, eso es algo completamente inédito.

Por eso se va repitiendo el planteamiento del problema: porque casi siempre se le han dado soluciones meramente sintomatológicas, sin haber hendido nunca en la carne viva de sus íntimas raíces.

Y esa dimensión del problema, de apariencias graves y trascendencias sorprendentes, la llevan estampada, maravillosamente exacta, todos los autores más o menos nominalistas. Si, debido a ese mismo espíritu desorientador del nominalismo, nos viésemos imposibilitados de buscarles un rasgo común que justificase su clasificación en una misma escuela, no dudaríamos en afirmar que, por lo menos, los une el participar todos de una misma *actitud*. Idénticamente la misma que descubrimos en el nominalismo en general: el deslumbramiento de unas exterioridades alarmantes, la previsión de consecuencias filosóficamente graves y... la sonrisa burlona de todos ellos al ver que tantas veces se les ha ido de entre las manos, a los críticos, la verdadera savia medular que los anima.

No podemos detenernos en examinar todos sus nombres. Pero Guillermo de Ockham, Juan de Mirecuria, Pedro Aureoli, Nicolás de Ultricuria, Adam Wodham, Marsilio de Inghen, Pedro de Alliaco, etc., son autores cuyas doctrinas no han sido colocadas todavía bajo la luz de una perfecta investigación, a pesar de reconocerse unánimemente que merecen el calificativo, más o menos exacto, de nominalistas. Y el mismo Durando, que actualmente no es considerado ya como participante de las ideas nominales [1], es y sigue siendo un personaje discutido precisamente

[1] Cfr. especialmente DE WULF; *Histoire de la Philosophie Médiévale*, t. III Lovaina. París, 1947, p. 21; y GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, París, 1944, p. 626.

por algunas ideas cuyo solo parentesco con otras afines de los nominalistas fué causa de la desorientación que se produjo alrededor de su pensamiento filosófico [2].

Entre todos los autores nominalistas, ninguno ha llenado tantas páginas de la Historia de la Filosofía como Guillermo Ockham; tanto, que ya desde muy antiguo suelen confundirse, no siempre con justicia y exactitud, los nombres de *nominalismo* y *ockhamismo*.

¿Significa esto una identidad de contenido doctrinal? ¿O más bien hay que decir que esta superposición es inexacta o incluso arbitraria? El problema es mucho más trascendente de lo que a primera vista pudiera parecer. Afirmar la identificación del nominalismo y ockhamismo significa, en todo caso, un acuerdo substancial de doctrinas y, por tanto, un conocimiento esencial del ideario filosófico de cada uno.

Pero, como ya indicábamos, no es tarea fácil ni de uno solo llegar a fijar con exactitud y claridad la verdadera base ideológica del nominalismo, de eso que hemos llamado el "fenómeno del nominalismo". Decir que la esencia del nominalismo es la negación de todo verdadero nexo causal y gnoseológico entre el *pensar* y el *ser* es una dilucidación simplista del problema. Es afirmar uno de los rasgos característicos de la filosofía nominal—indudablemente, el más significativo, y que por esta razón da nombre al sistema—; pero hay que confesar que, mirando el nominalismo a la distancia tranquila y reposada de varios siglos, nos aparece como algo mucho más complejo que el enunciado esquemático de una tesis. Con razón dice Ehrle que para conocer el nominalismo no hay que contentarse con estudiar sus características lógicas [3].

Creemos, pues, que para cualquier estudioso que quiera penetrar un poco en estos problemas será siempre abusivo el mezclar ambas denominaciones antes de poder dar una razón filosóficohistórica de esta mistificación.

Un hecho hay cierto. Y es que ya en 1339 la Universidad de París

---

[2] De su filosofía se han hecho las más diversas críticas. Niegan su carácter nominalista, entre otros, DE WULF y GILSON, *loc. cit.* En cambio, lo conceden explícitamente KLIMKE, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, 1947, p. 290; GODET, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. "Durand de Saint Pourçain", col. 1965. Parece que ya podríamos inclinarnos en favor de una reivindicación de Durando. Por lo menos, es del todo insuficiente la única frase que aduce KLIMKE *loc. cit.*, para condenarle como nominalista. En cambio, HAWKINS, *A Sketch of mediaeval philosophy*, Londres, 1947, p. 116, no duda en afirmar que su único defecto está en haber pretendido simplificar excesivamente la filosofía: "Sin embargo—dice—, su criticismo fué saludable y provocó una revisión de los principios fundamentales. Pero sus adversarios no tuvieron altura suficiente para ver en él algo más que lo puramente negativo."

[3] EHRLE, "Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V". *Franziskanische Studien*. B. 9. Münster in W., 1925, p. 106.

prohibe enseñar las doctrinas de Ockham, en términos duros y vehementes:

"Cum [...] istis temporibus nonnulli doctrinam Guillelmi dicti Okam [...] dogmatizare praesumpserint [...] statuimus quod nullus decetero praedictam doctrinam dogmatizare praesumat audiendo vel legendo publice et occulte, necnon conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo vel ipsum in lectura vel disputationibus allegando" [4].

La cuestión meramente verbal tiene, pues, una importancia mínima. Lo que podemos afirmar es que en 1339 las doctrinas de Ockham formaban ya un cuerpo aparte, y en la Universidad parisina se las distinguía sin dificultad de las de otros autores que hoy consideramos como nominalistas. Eso no significa, claro está, que su contenido filosófico medular fuese perfectamente conocido de aquellos que lo condenaban. El ockhamismo fué condenado antes de ser estudiado [5]. Y que se considerase, muy pronto, a Ockham como el portaestandarte del movimiento nominalista se explica fácilmente, tanto por esa falta de estudio que se advierte en los primeros censores del ockhamismo como por el carácter fogoso del autor franciscano, que necesariamente tenía que llamar la atención de un modo particular. Y en eso sí que coinciden todos los nominalismos más o menos auténticos: en la alarma que produjeron por su novedad. Y esa alarma fué precisamente la causante de las condenaciones precipitadas y desordenadas de los primeros tiempos, como la de la Universidad de París, que hemos citado.

Sin embargo, no puede dudarse que Ockham fué considerado muy pronto como el jefe del movimiento *moderno*, pues vemos luego que muchas Universidades condenan a los ockhamistas, entendiendo bajo esta denominación a todos los nominalistas. Y, a la inversa, expresamente nos consta que la Universidad de Colonia, en 1425, al hablar de *nominales* comprendía únicamente a los ockhamistas.

La misma confusión que encontramos en torno a la doctrina nomina-

---

[4] DENIFLE, H.; CHATELAIN, A.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 2, número 1.023.

[5] Largamente se podría escribir sobre esto haciendo notar cómo la comisión de teólogos que en 1325 mandó reunir el Papa para examinar 56 artículos denunciados por Lutterell, ex canciller de la Universidad de Oxford, se limitó a dar censuras *teológicas* atendiendo únicamente a las consecuencias de orden *teológico* que podrían derivarse de algunos de estos artículos, o al peligro que podía haber al separarse de la línea tradicional y seguir corrientes nuevas. Pero los fundamentos íntimos, verdaderamente filosóficos, quedaron siempre íntegros. Y lo mismo podemos decir de los decretos preventivos o condenatorios del ockhamismo procedentes de la Facultad de Artes de París y de algunas Ordenes religiosas.

lista envuelve igualmente al que siempre ha sido considerado como su más genuino representante, y aun su mismo fundador: Guillermo Ockham.

Todo en Ockham es obscuro: grafía de su nombre, fechas de su nacimiento y de su muerte, de la composición de la mayor parte de sus obras; lugar de nacimiento; grados universitarios que llegó a alcanzar; primeras dificultades con que tropezó su enseñanza en Oxford; reconciliación final con la Iglesia antes de su muerte...

Y hay un elemento de juicio que debe entrar siempre en cualquier estudio que se intente acerca del *Venerabilis Inceptor*: su carácter. No nos es posible ahora insistir ni extendernos en este punto. Baste insinuar que el resentimiento por no haber llegado nunca a obtener el grado de doctor, y los múltiples arrebatos de ira contra los Papas que se opusieron a sus descarríos—principalmente Juan XXII—, son tan vehementes y se traducen en no pocas ocasiones en un lenguaje tan violento y desconsiderado, que no es posible ni justo prescindir de esas cargas pasionales para saber discernirlas de las doctrinas serenamente pensadas y sostenidas por el autor.

* * *

Hoy queremos extendernos en una mirada de conjunto acerca de las interpretaciones que se han dado al ockhamismo. No debe ser tan sencillo dilucidar el meollo verdadero de las doctrinas de Ockham cuando, como veremos en seguida, han sido tantas y tan divergentes las opiniones de filósofos e historiadores acerca de este autor.

Creemos que ha sido Hauréau el único que disiente al sostener la *simplicidad* del sistema de Ockham:

"Le système d'Ockham n'est pas un de ces systèmes obscurs tourmentés comme celui de Duns Scot, dont il faut d'abord étudier toutes les parties avant de commencer à les comprendre. A peine Guillaume a-t-il dit son premier mot, qu'on soupçonne déjà quel doit être le dernier. Rien n'est plus simple que ce langage, rien n'enchaîne mieux que ces démostrations, et comme la logique de l'auteur n'est jamais contradite par le bons sens de l'auditeur, l'auditeur et l'orateur raisonnent, argumentent ensemble et formulent les mêmes conclusions" [6].

Visión ciertamente optimista de la filosofía de Ockham que no comparte ningún otro autor. Ante la diversidad, numérica y doctrinalmente maravillosa, de las interpretaciones que ha tenido y tiene aún el ockhamismo, no deja de sorprender la afirmación de Hauréau. Creer que unas

---

[6] Cfr. LAGARDE, GEORGES: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, volumen 5, p. 25.

pocas palabras de Ockham bastan para prever ya con exactitud el fin y la conclusión que se propone establecer, es estribar apriorísticamente en el carácter geométrico, según se ha venido diciendo siempre, de su filosofía. Con razón afirma Baudry que este carácter en modo alguno impide una gran cantidad de matices a primera vista insospechados:

"La philosophie de Guillaume d'Ockham a una richesse de contenu dont ces brèves remarques ne donnent même pas le soupçon. Tout en restant parfaitement une, elle présente une diversité d'aspect si grande qu'on a scrupule à l'esquisser; tout en cherchant à la résumer, on risque de fausser, por excès de simplification, une pensée que la nétteté quasi mathématique de ses formules n'enpêche pas d'être souvent pleine de nuances" [7].

Y ha sido precisamente la excesiva simplificación la que ha originado esa multitud de interpretaciones, basadas muchas de ellas en doctrinas truncadas del Inceptor, que sólo podrían contemplarse plena y adecuadamente a la luz de otras, o de otros fragmentos expuestos en lugares distintos. El mismo modo de ser de las obras medievales, con tendencia todas ellas al comentarismo, impide necesariamente todo intento de interpretación simplista.

Muchos autores se lamentan precisamente del carácter contrario de la filosofía de Ockham. Contemporáneo de Hauréau, Pablo Janet, en su *Histoire de la science politique*, se declara incapaz de poner algo de orden entre el enredo dialéctico en que parece complacerse Ockham. No hace más que repetir lo que escribía Badius al dedicar a Marco de Benevento la primera edición de las obras de Ockham; para los hombres un tanto imperitos en esta materia, Ockham

"labyrintheas fere ambages struxisse visus est, ut nesciant (quid enim sciant?) unde ingressi reditum petant" [8].

Y esa dificultad no es únicamente para los menos peritos. La sienten todos los que con preparación suficiente se adentraron en el campo ockhamista. La coincidencia de muchos autores en el juicio general del ockhamismo—su carácter perfectamente nominalista, su escepticismo, fideísmo, etcétera—no indica más que el haber acudido a unas mismas fuentes *secundarias* para el estudio de Ockham. Y es fácil, naturalmente, concidir en lo que indican los manuales, lo negativo del ockhamismo; mientras es

---

[7] BAUDRY, *Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué a G. d'Occam*. Edition critique. Paris, 1936, p. 30.
[8] LAGARDE, *ob. cit.*, V, p. 26.

sorprendente ver cuán pocas son las fuentes directas que se han usado para este estudio. Exactamente define Moody esta posición facilitona:

"Despite the fact that Ockham's "nominalism" has played an extremely prominent part in historical judgments concerning late mediaeval and early modern philosophies, a survey of the secondary literature on Ockhams shows a susprising absence of detailed or analitic studies of what Ockham's nominalism was [...]. It is easy to learn, from secondary sources, that Ockham's nominalism was responsible for countless scientific and philosophical tendencies of early modern times —but it is not easy to learn, from these sources, what Ockham's nominalism was [9].

Es exacto. No es difícil coincidir en lo que el nominalismo de Ockham tiene, o parece tener, de negativo y destructivo; pero cuando se trata de precisar su esencia y las características que le especifican, entonces nos encontramos con una maravillosa disgregación de opiniones e ideologías que se quieren presentar como definidoras del sistema de Ockham. Lo cual es menos sorprendente si se tiene en cuenta lo que apunta Moody: se ha estudiado poco en los mismos escritos de Ockham las bases filosóficas de su sistema. La insistencia con que ha venido repitiéndose en los manuales un mismo esquema del pensamiento de Ockham contrasta demasiado significativamente con la escasez de estudios sobre los textos originales. Con razón, pues, desconfía Boehner de todo estudio que no se base en los mismos escritos de Ockham, y, a ser posible, en los mismos manuscritos.

Es natural que ante tantas dificultades y tantas prevenciones como actualmente hay sobre las interpretaciones precipitadas del ockhamismo se haya intentado, como paso previo, adentrarse en las *fuentes* de donde Ockham formó su sistema. Si ese estudio se lograse con suficiente precisión, no sólo se resolvería el problema de la originalidad del ockhamismo, sino que tendríamos abierto el camino para una auténtica y definitiva interpretación del mismo.

La opinión más ordinaria ha sido, sin duda, la de considerar a Ockham como un innovador revolucionario; y, como dice Guelluy [10], los manuales de Historia de la Filosofía acostumbran a presentarlo en oposición con sus antecesores más que como un continuador de otras ideas de la Edad Media. Pero en nuestro tiempo se ha intentado encontrar en él dependencias ideológicas de autores más o menos alejados.

Esto, sin embargo, no ha hecho más que poner de manifiesto una

---

[9] Moody, *The logic of William of Ockham*. Londres, 1935, p. 28.
[10] Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*. Lovaina-París, 1947, p. 20.

vez más el desconocimiento profundo que se tiene de cuanto se refiere a las doctrinas del Inceptor. Mientras Vignaux cree que la posición de Ockham en la cuestión céntrica de los universales es tributaria de doctrinas usuales en la *escuela* y principalmente de la doctrina de Abelardo, otros, como Michalski y Moser, quieren ver en él gran influencia averroísta; Moody es de opinión que la filosofía ockhamista, sobrepasando los límites medievales, se remonta al mismo Aristóteles, y Baudry no duda en situarlo en la misma línea del agustinismo. Escoto, Durando, Pedro Aureoli o Enrique de Harclay, y los autores de Súmulas lógicas del siglo XIII, han sido designados entre sus inmediatos antecesores como presuntas fuentes de influencia en el ockhamismo. Con razón concluye Guelluy: *le problème des sources d'Ockham reste, donc, entier* [11].

El trabajo está, pues, enteramente por hacer. Los estudios de los autores que acabamos de citar, y de otros más o menos aludidos en otras partes, sólo nos sirven para que nos pongamos en guardia ante el posible espejuelo de alguna fácil interpretación que acaso se nos sugiera en el decurso de nuestra exposición del ockhamismo. Algo ha de haber en las doctrinas de Ockham que induzca al engaño y a la desorientación. Toda precaución será poca para no caer en el simplismo de interpretaciones fáciles y aparentes.

Y creemos que la dificultad ha de estar precisamente en el carácter del autor, que en otra parte ya hemos intentado perfilar por lo menos en aquellos aspectos que más podían interesar a nuestro punto de vista filosófico. Aquella voz de alarma que nos dió el mismo Ockham es precisamente la dificultad grande para una verdadera interpretación del ockhamismo:

"Propositiones auctorum intelligendae sunt ad mentem ipsorum et non sicut sonant verba, quia saepe verba aliud sonant et aliud significant".

"Ideo multi propter hoc quod recipiunt auctoritatem sicut sonant ad litteram et secundum proprietatem sermonis, quod tamen intentum non habuerunt antiqui, in errores varios incidunt" [12].

Y podríamos notar cómo en algunas ocasiones se aprecia un verdadero interés por parte de Ockham en que las *palabras suenen* una cosa, pero signifiquen otra muy distinta. Ese cuidado de entender las proposiciones de los autores *ad mentem ipsorum*, que podría parecer de una

---

[11] ID., *ibid.*, p. 21.

[12] OCKHAM, *Summulae in libros physicorum*. Venetiis, 1506; III, c. 7, fol. 16; ID., *Tractatus de Sacramento Altaris*. Venetiis, 1502, pp. 62 y 124.

evidencia demasiado ingenua, tiene una significación muy honda y trascendente cuando se trata de estudiar el mismo Ockham. Su *mente*, ése es el problema que sin duda ha dispersado tantos esfuerzos realizados hasta ahora para el conocimiento verdadero de su pensamiento.

Añadamos, para concluir, a todas estas dificultades el peligro que, por consecuencia, acecha de contemplar fragmentariamente la obra de Ockham. Por eso, forzados por la absoluta imposibilidad de atender en este trabajo a su producción política, no podremos con todo abandonar totalmente sus puntos de mira esenciales en este campo. Estudiar un solo aspecto de Ockham es ya dejar de estudiar a Ockham. El peligro del prejuicio que nos haga luego atender solamente a todo aquello que le pueda favorecer es de mucha magnitud en el autor que nos ocupa. Creemos haber notado el rastro de algunas deficiencias en este sentido en la obra ya citada de Lagarde. La intención de estudiar ante todo el "nacimiento del espíritu laico en el ocaso de la Edad Media" no podía menos de influir en el autor y hacerle buscar, sin la absoluta ecuanimidad del simple investigador, ciertos e indispensables apoyos filosóficos para las teorías políticas del Inceptor.

Veamos, pues, ahora algunas de esas interpretaciones divergentes que ha tenido el *opus* filosófico de Ockham.

En la introducción a su tesis doctoral dice R. Guelluy:

"On a cessé en étudiant Ockham de plus près, de ne voir en lui que le démoliseur de la scolastique, dont il aurait sapé les bases en ruinant le réalisme [...]. On a cherché à sa critique d'autres mobiles que le désir de détruire" [13].

Esto se escribía el año 1947. Pero el año anterior se había publicado el volumen V de la obra de Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, titulado *Ockham: bases de départ*, y en él leemos, como símbolo de la falta de acuerdo entre los autores que escriben sobre Ockham:

"Le premier dialogue que, dans le *Commentaire sur les Sentences* et les *Quodlibeta*, le "venerabilis inceptor" a engagé avec les docteurs de son siècle apparaît ainsi surtout comme une oeuvre magistrale de désintégration et de démolition. Avant d'être l'annonciateur d'une nouvelle philosophie, il a été le négateur de l'effort philosophique du passé immédiat".

"Ockham a magnifiquement exprimé cette crise de scepticisme du monde chrétien du XIV siècle. Et par là s'est acquis une place de choix dans la cohorte de ceux qui

[13] GUELLUY, ob. cit., p. 14.

ont préparé la désintegration et la dislocation de la pensée et de la société medievale, et par voie de conséquence la naissance de l'esprit laïque" [14].

La posición que podemos llamar tradicional respecto de la obra científica del Inceptor ha sido hasta hace muy poco la de considerarle verdaderamente *demoledor de la escolástica*. Se ha insistido en ver exclusivamente en él un trabajo de zapa, destructor. Los dos volúmenes de la obra de Giacon, aparecidos en 1941, se puede decir que tienen esta única finalidad: presentar a Ockham como destructor de toda la escolástica medieval—que para el P. Giacon se identifica exclusivamente con el tomismo más rígido—. Y De Wulf no es menos duro en la crítica que le hace, aun en su última edición de 1947:

"Emporté dans un mouvement insurrectionnel comme Marsile de Padoue et Jean de Jandun, il ruine la conception politique des intellectuels du XIII siècle commo il avait ruiné jadis leurs conceptions métaphysiques et psychologiques [...]. Comparé au scotisme et au thomisme, l'occamisme est une doctrine de critique et de destruction. Bien plus, ce n'est pas seulement le scotisme ou le thomisme que le franciscain ménace, il secoue pour la première fois tout l'édifice scolastique" [15].

Y podíamos citar parecidos conceptos de Ueberweg-Greyer, Hauréau. Federhofer, Ehrle, Zuidema, etc., autores que nunca fueron insignificantes en sus estudios [16].

Pero no es menos cierto que, como dice Guelluy y reconoce el mismo Lagarde [17], en los últimos tiempos ha habido una tendencia a presentar de Ockham una interpretación más moderada. Prescindiendo de momento de la amplitud que cada autor ha dado a su intento de reivindicación del ockhamismo, el P. Boehner, principal representante contemporáneo de esta tendencia, cita como favorables a su posición a Moody, Weimberg, Hamman, Vignaux, Salamucha, Bochenski, Guelluy y Day, aunque las aportaciones de algunos, como Vignaux y Weimberg, creemos que no siempre pueden colocarse en el orden de los defensores de Ockham.

---

[14] LAGARDE, *ob. cit.*, V, pp. 29, 33-34.

[15] DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, III, p. 47.

[16] Cfr. LAGARDE, *loc. cit.*, p. 29, nota 38; EHRLE, *ob. cit.*, p. 108; PICARD, "Notae de loco et momento historico Philosophiae Guillermi de Ockham". Rev. *Antonianum*, 19 (1944), p. 100, dice: "Zuidema (*Die Philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën*, Hilversum, 1936) magis ac apud Giacon, istud latus negativum, immo tendentia expresse negativa in O. accentuatur: velut si O.—novator, scepticus, subiectivista, criticus, destructor—tota cum ingenti vi sui spiritus conatus esset demoliri unam post aliam omnes acquisitiones spirituales saeculares et dissolvere universum obiectivum ordinem realitatis, valores ethicos, principia logica fundamentalia et veritates supremas, universales indispensabilesque".

[17] LAGARDE, *loc. cit.*, p. 29, nota 39; GUELLUY, *ob. cit.*, p. 14.

A éstos puede añadirse Hochstetter y Van Leeuwen, por lo menos en algunos aspectos, y Picard.

Ya Ehrle tuvo por exagerado este concepto meramente negativo del ockhamismo, que él atribuye a los teólogos alemanes del siglo pasado, aunque, como se ve, tiene una extensión bastante mayor [18].

Pero frente a las frases duras de De Wulf, que coloca a Ockham en la misma línea revolucionaria de Marsilio de Padua, Hamann no duda en afirmar que puede ponérsele.

"dans la ligne des meilleurs parmi les représentants de la tradition catholique antérieure [19],

coincidiendo, por tanto, con Boehner en lo referente a las ideas político-eclesiásticas de Ockham:

"Ockham's place amongst the curialist and laicist parties in the struggle between the Pope and the Emperor takes a moderate and traditional position" [20].

Y es este autor franciscano el que ha intentado una defensa más científica y total de Ockham.

Según él, ahora empieza a reivindicarse a Ockham, aunque el trabajo resulta lento, principalmente por la dificultad de tener a mano textos de las obras originales de este autor [21]. Como muestra de esta lentitud, Boehner cita, maravillado, la última edición de la *Historia de la Filosofía Medieval*, de De Wulf,

"which is in need of a complete revisión in regard to its representation of Ockham's doctrine, since Ockham would not recognize it as his own" [22].

---

[18] "Es exagerado decir que toda la Escolástica se venga abajo por causa del nominalismo, como creían algunos teólogos alemanes de la primera mitad del siglo pasado; pero, por otra parte, con frecuencia se estiman en poco los daños causados por él." *Ob. cit.*, p. 111.

[19] LAGARDE, *loc. cit.*, p. 29, nota 39.

[20] BOEHNER, "Ockham's philosophy in the light of recent research". En *Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam*, 1949, vol. 2, pp. 1113-1116.

[21] En cartas que tenemos del mismo P. Boehner nos insiste en la necesidad de estudiar a Ockham sobre manuscritos, y no fiarse demasiado de las ediciones impresas. En la *Summa Logicae*—nos dice—, aunque la edición de Marco de Benevento es auténtica en su totalidad, sin embargo se encuentran cambios como "nec" en vez de "ut", que, como se ve, afectan al sentido de la frase hasta el punto de que resulte a veces una doctrina diferente (Carta del 27-X-47). Y aprovechamos esta ocasión para testimoniar al sabio franciscano nuestra gratitud por el interés con que nos ha atendido siempre que acudimos a él.

[22] BOEHNER, *ob. cit.*, pp. 1113-1114.

Y posteriormente publicó un comentario o respuesta al "*maze of prejudices and uncritically repeated opinions* [23], que expone De Wulf en la obra citada [24].

Las conclusiones que podía presentar Boehner al Congreso Internacional de Filosofía, de Amsterdam, en agosto de 1948, se resumen en estos tres puntos: *a*) En cuanto a la *Lógica,* Ockham combina la genuina lógica de Aristóteles con la de Pedro Hispano y la lleva a un alto grado de perfección. Esencialmente formal, esta lógica contiene ya en su forma verbal muchos de los problemas de la lógica moderna. Con la ayuda de una lógica refinada, Ockham encuentra una nueva definición de "verdad"; *b*) *En cuanto a la Epistemología* y *Metafísica,* Boehner afirma que a la luz de los análisis hechos sobre el texto original, ha desaparecido el supuesto escepticismo, agnosticismo, fideísmo, empirismo, etcétera, que se venía atribuyendo a Ockham. El conocimiento intuitivo del singular garantiza la verdad de los juicios evidentes, con lo cual es el continuador de la doctrina agustiniana de la infalibilidad de los juicios que se refieren a hechos inmediatos. Su teoría de los conceptos universales es *realista,* por cuanto el concepto representa la realidad. Sus ideas acerca de las relaciones entre fe y razón son perfectamente tradicionales en la escolástica; solamente insiste en la insuficiencia de la razón para ciertos problemas de la fe, no todos. No es agnóstico, porque admite pruebas de la existencia de Dios y de algunos atributos divinos; *c*) En cuanto a las *ideas políticas,* dice Boehner que Ockham se mantiene en una posición *moderada y tradicional* con respecto a la lucha entre el poder temporal y el espiritual, y es partidario de la unión y cooperación pacífica de ambas potestades [25].

Hemos querido exponer los pareceres más distanciados y extremos respecto a una interpretación del pensamiento de Ockham. Como puede verse, aun en nuestros días sigue sosteniéndose la idea antigua de la labor destructiva del ockhamismo, al lado de los que no vacilan en iniciar una reivindicación total o parcial del discutido Inceptor. Por ambas partes podemos aducir nombres de prestigio en los estudios de la filosofía medieval.

Concretando un poco más el problema, digamos que, siendo el punto céntrico de todo nominalismo la cuestión del valor objetivo del conocimiento intelectual, es a este punto donde se dirigen fundamentalmente

---

[23] Id, *ibid.*, p. 112.

[24] Id., "A recent presentation of Okham's philosophy", *Franciscan Studies,* New York, 9 (1949), 443-456.

[25] Id., *Ockham's philosophy in the light...,* p. 1115.

todos los esfuerzos de unos y otros por demostrar sus respectivas posiciones.

El P. Maréchal, en su conocida obra *Le point de départ de la Métaphysique*, al estudiar las principales encrucijadas de la Historia de la Filosofía en que se ha planteado el problema del conocimiento, no duda en condenar el ockhamismo con palabras explícitas. Ockham ha desempeñado, según Maréchal, uno de los principales papeles en el movimiento epistemológico que debía desembocar en el subjetivismo moderno:

"le lien qui rattacheait, chez Aristote et chez les scolastiques réalistes, l'universel à la forme des choses matérielles, est definitivement rompu; rompu aussi, dans la genèse de l'universel sous l'action de l'intelect-actif le rapport qui s'établit d'après saint Thomas, entre l'unité relative de l'objet fini et l'unité absolue de l'être tout court; l'analogie de l'être est étrangère à l'occamisme. La logique cesse donc d'avoir une portée métaphysique. Elle devient un jeu stérile de symboles, que les héritiers d'Ockham vont compliquer de plus et vider de contenu, au point de la ramener au niveau d'une grammaire" [26].

La crítica, como se ve, no puede ser más radical. Si la epistemología ockhamista es realmente como nos la presenta Maréchal, cualquier grado de subjetivismo cognoscitivo podrá derivarse de ella.

Michalski expone su punto de vista en los estudios aparecidos a partir de 1921. Según este benemérito investigador de la filosofía medieval, hay que colocar a Ockham completamente centrado en el movimiento general del siglo XIV que prepara el racionalismo moderno. Representante de un *nominalismo psicológico* [27], que identifica la representación mental con el acto del conocimiento, Ockham destruye la confianza en la razón al enseñar—como consecuencia de esta identificación—que Dios puede hacer desaparecer el objeto de nuestros conocimientos intuitivos sin que nosotros lo advirtamos. No podemos alcanzar más que una definición *nominal* de Dios; y nos es imposible probar la existencia de una causa primera única. Por lo demás, Ockham desconecta fe y razón de manera completamente ajena a la tradicional en la escolástica [28].

Otros autores, como Manser y Bechner, han llegado, lo mismo que

---

[26] MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier I; París, 1944, páginas 233-234.

[27] MICHALSKI, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV siècle*, Cracovia, 1924.

[28] Cfr. MICHALSKI, *ob. cit.*, y *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle*, Cracovia, 1921: *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV siècle*. Cracovia, 1926; *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du IXV siècle*. Cracovia, 1927: *La physique nouvelle et les différnts courants philosophiques au XIV siècle*. Cracovia, 1928.

Moser, a conclusiones tan radicales como las que acabamos de exponer. Ockham es un verdadero agnóstico, principalmente como consecuencia de su crítica del concepto y del principio de causalidad [29].

* * *

Hochstetter, con su obra *Studien zur Metaphysik und Erkanntnislehere Wilhelms von Ockham,* fué, sin duda, en 1927 el primero que levantó su voz en favor de una interpretación más benigna del ockhamismo. Por medio de un análisis de las nociones fundamentales de la filosofía de Ockham, Hochstetter llega a la conclusión de que debe atenuarse el negativismo que se atribuye a su obra, quitando importancia a la lógica de la *suppositio* en la que, según Prantl, radicaba el eje del sistema ockhamista [30].

Moody defiende, como ya insinuamos, que Ockham es esencialmente aristotélico. El restaura la teoría de la primacía del acto de entender (*nous*) en oposición a las explanaciones cosmológicas de los árabes y de los pensadores de la alta Edad Media. Sólo se podrá decir que Ockham es *antimetafísico* si se entiende por metafísica una ciencia discursiva y un sistema cosmológico que explica la existencia del mundo finito presentándolo como una construcción o concreción de potencialidad sin forma y "objetos eternos" sin potencia. Pero no lo será, si la metafísica se concibe como una ciencia no discursiva cuyos principios son conceptos que representan cada determinada actualidad como análoga—en cuanto actual—a cada una de las otras cosas actuales. De esta forma el criticismo de Ockham es más bien una defensa de la metafísica pura contra una dialéctica que confunde el pensamiento discursivo con las cosas a las que se refiere el discurso, y que presenta el juicio como anterior al reconocimiento del ser actual. Así, pues, el nominalismo de Ockham—todo lo que pueda haber en él de desconexión entre pensamiento y realidad—no es más que una afirmación de la *realidad* de la metafísica. Es nominalista sólo en cuanto esto puede significar la ausencia de una falsa dialéctica...

"Ockham's criticism of his contemporaries constitute a defence of pure metaphysics against a dialectic which confuses forms of discursive thought with the things discourse

---

[29] MANSER, "Drei Zweifler im Kausal-Prinzip in XIV Jahrhundert". *Jahrbuch der Philosophie und spekulative Theologie,* 27 (1913) 405-437, cfr. GUELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham.* Lovaina-Paris, 1947, p. 16, nota 1.ª; p. 18, nota 1.ª

[30] Leipzig, 1927.

is about, and which exhibits judgment (or synthesis of distinc elements) as prior in the absolute sense to *the recognition of actual being*".

"He is nominalist in logic precisely because he recognizes as first principles of knowledge things wich are prior to, and distinc from, the *forms of synthetic construction* with which logic deals. As we have indicated before, Ockham is a nominalist because he is a realist in metaphysics" [31].

Por lo demás, si Ockham defiende la separación de la fe y la razón es porque fué, ante todo, un hombre de ciencia.

"whose theology was neither incompatible with his philosophy and metaphysics, nor confused with it" [32].

Por esto Ockham es el restaurador de un aristotelismo más auténtico que el de Santo Tomás porque éste estaba influído y como violentado por preocupaciones religiosas inherentes al agustinismo de los escolásticos:

"St. Thomas was a theologian primarily, and a man of science only secondarily: as indicated in his discussions of the averroistic of knowledge, it was largely because the illumination theory of science endangered vital christian dogmas, that he attacked it" [33].

Para Van Leuwen el escepticismo de Ockham es sólo aparente, porque no es cierto que tenga por falsas todas las tesis que combate. Con frecuencia quiere únicamente tantear sus fundamentos, satisfacer la curiosidad del discípulo y someter a la consideración de los teólogos *une foule de considérations intéressantes* [34]. O como dice el mismo Ockham:

"Sic enim multiplicius et efficacius exercitamus studiosiorum ingenia" [35].

También Baudry, a vuelta de muchas disquisiciones y tanteos, se puede colocar al lado de los que de algún modo defienden a Ockham. Insiste en los aspectos teológicos del ockhamismo. Su nominalismo—en qué grado, no lo defiende Baudry, como tantos otros—sería fruto de su intención de salvar el pensamiento cristiano, frente al determinismo aristotélico:

---

[31] Moody, *ob. cit.*, pp. 305-306.
[32] Id., *ibid.*, p. 307.
[33] Id., *ibid.*
[34] Van Leeuwen, "L'Eglise règle de foi, dans les escrits de Guillaume d'Occam". *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 9 (1934), p. 288.
[35] Id., *ibid.*, p. 287, nota.

"La philosophie de Guillaume d'Ockham se présente comme un effort de la pensée chrétienne pour se libérer des entraves de l'aristotelisme. Par son souci d'affirmer la puissance et la liberté divine, de souligner l'action de Dieu en tout ce qui se produit, elle s'apparente, dans sa préoccupation fondamentale, à celle de saint Bonaventure et de Duns Scot. Certes, les différences sont profondes entre sa doctrina et celles de ces deux penseurs, il y a, en un grand nombre de points; une opposition radicale. Et cépendant, en un sens, Guillaume reste de leur ligne [36].

Ya hemos notado la actitud de defensa total del ockhamismo adoptada por Boehner. Señalemos, con todo, aquí que también él se ha lanzado a un examen de la lógica de Ockham para conseguir su intento. Lo que viene a demostrar una vez más que, sea cual sea el eje central del ockhamismo—lógico, metafísico o teológico—, hay que acudir siempre a los principios genéticos de cualquier nominalismo.

Boehner ha defendido en una serie de artículos un verdadero realismo de la filosofía de Ockham, examinando para ello la *suppositio* y la *significatio,* la *noción de verdad,* el valor que tiene en el Inceptor la *notitia intuitiva del non-existens, la naturaleza del concepto,* etc. Por lo demás, dice Boehner, las ideas ockhamistas sobre la imposibilidad de demostrar los atributos divinos son parecidas a las de Santo Tomás, de suerte que no tienen fundamento las opiniones de los que creen que Ockham quiso restringir el campo de la razón en metafísica.

Vignaux, aunque es señalado por Boehner como uno de los defensores de Ockham, sin embargo tiene una posición no tan precisa que pueda definirse claramente en este sentido. No negamos que los trabajos de Vignaux están redactados en un tono de moderación y de investigación desapasionada y objetiva que favorece no poco al ockhamismo. Pero no creemos que en el fondo sea grande la aportación del autor a la reivindicación de Ockham. Por de pronto su estilo emintemente expositivo, y la imprecisión de sus conclusiones en algunos puntos, dificultan el conocimiento del verdadero pensamiento de Vignaux. No queremos disminuir en nada el valor de sus trabajos, y creemos que su artículo *Nominalisme* es, indudablemente, una de las aportaciones contemporáneas más importantes al estudio del nominalismo. Pero es evidente que Vignaux, siguiendo el estilo de muchos escritores franceses, rehuye la formulación de unas conclusiones que igualen en claridad a la profundidad de su estudio.

A pesar de todo, no vemos cómo puede contarse entre los defensores del ockhamismo al que escribe en las *Conclusions générales* de su artículo *Nominalisme* un apartado como el siguiente:

[36] BAUDRY, *Le Tractatus...* pp. 42-43; cfr. GUELLUY, *ob. cit.,* p. 19, nota.

"L'opposition du signe et du réel donne à une pensée nominaliste son rtyhme essentiel: il s'agit, pour elle, de décider si les universaux, les termes relatifs, les attributs divins ne sont que des signes, ou il leur correspond dans le réel quelque chose de distinct; une fois établi que cette réalité distincte est impossible, il reste qu'universaux, termes relatifs, attributs divins signifient le réel sans l'être aucunement, comme des noms désignent une chose qu'ils ne sont pas" [37].

Y no es menos severa la crítica que hace del único argumento de razón que parece aducir Ockham en favor de la existencia de Dios, y que el mismo P. Boehner admite plenamente.

Ha habido, con todo, a no dudarlo, una pequeña evolución en el pensamiento de Vignaux desde la publicación del artículo del *Dict. de Théol. Cath.* hasta la conferencia que dió en 1948 en Montreal. Se advierte esto en algún punto concreto, aunque esta evolución no aparezca todavía en la segunda edición de su *La pensée a su Moyen Age* publicado el mismo año 1948. Sin embargo, a nuestro modo de ver, esta inclinación de Vignaux es insuficiente para colocarle entre los defensores del ockhamismo [38].

Lagarde, al que ya hemos oído proclamar el carácter destructivo de la filosofía de Ockham, tiene, sin embargo, también su peculiar punto de vista respecto del Inceptor, y hasta cierto punto también le interpreta de modo algún tanto favorable.

Aunque, por una parte, le tiene por estrictamente nominalista [39], con todo es evidente que rehuye el fijar claramente hasta qué punto llega el nominalismo formal de Ockham. Rehuye, claro está, lo más difícil. Insiste en ver en Ockham el preparador *de la désintegration et la dislocation de la pensée et de la société médiévale*. Pero niega que el Inceptor haya hecho su obra de modo consciente. Ockham no vió las consecuencias de sus principios:

"Si l'on éssai de définir les composantes de l'esprit laïque gagnant peu à peu la société européenne au déclin du moyen âge, on s'aperçoit que les nouveaux principes de la métaphysique et de la morale ockhamiste y tiennent une place de choix et préparent plus sûrement que les coups bas de Marsile les grandes zones de rupture, qui se dessineront bientôt au sein de la pensée chrétienne. Et c'est en quoi l'oeuvre philosophique positive d'Ockham définissant patiemment un certain nombre de points de départ,

[37] VIGNAUX, "Nominalisme", art. en *Dict. Théol. Cathol.*, col. 783-788.

[38] En carta particular el P. Boehner nos indicaba también este cambio en el pensamiento de Vignaux, a propósito de la publicación de la conferencia *Nominalisme au XIV siècle*, dada por Vignaux en Montreal en 1948. Así nos decía en 30 de enero de 1949: "Very important appears to me the latest publication of Vignaux: *Nominalisme au XIV siècle*. Vignaux is more positive than ever in this interpretation of Ockham's philosophy".

[39] LAGARDE, *ob. cit.*, pp. 10, 232, *passim*.

dont ni lui ni ses contemporains ne pouvaient soupçonner la portée, a une impotance révolutionnaire au moins égale à celle de son scepticisme critique" [40].

Para terminar este recuento de los autores que en mayor o menor grado defienden las doctrinas de Ockham queremos citar a José M. Rubert Candau, que en su *Diccionario manual de Filosofía* dedica 18 columnas a Ockham. Como en tantas exposiciones sucintas de la filosofía ockhamista, se echa de menos la claridad. Todos aquellos puntos que son tradicionalmente obscuros en el ockhamismo no mejoran de situación porque simplemente se afirman, no se explican. Pero dejando aparte estos inconvenientes, debidos en gran parte al carácter necesariamente sintético de la exposición, digamos que en todo el trabajo se nota el intento de mejorar la fama filosófica de Ockham. No fué un nominalista, sino un realista moderado, pues su teoría de los conceptos universales permite plenamente esta designación. Porque,

"aunque esta teoría ockhamista no es llamada realista por el propio Ockham y por la antigua escolástica, es evidente que el nombre de realismo envolvía antiguamente un concepto muy distinto al actual frente al subjetivismo moderno" [41].

Pero negando Ockham la objetividad de la naturaleza universal específica, no nos explica Rubert cómo se hace posible que lo designado por el concepto universal,

"es una realidad mental que reproduce a su manera, pero fielmente, no a un objeto singular extramental, sino a una pluralidad de los mismos, en alguna de sus características reales" [42].

Por lo demás, Rubert atiende especialmente a la influencia de Ockham; cree que, por medio de Suárez, influyó en Descartes y Kant [43].

---

[40] ID., *ibid.*, p. 34.
[41] RUBERT, J. M.: *Diccionario Filosófico*. Madrid, 1946.
[42] *Ibid.*
[43] El profesor italiano Sciacca critica duramente la interpretación de Rubert a la filosofía de Ockham, y la excesiva importancia que le da en este diccionario, principalmente si se tiene en cuenta la poca o ninguna consideración que presta a otros autores, y añade a continuación: "Si è che l'A. ha una sua tesi da sviluppare e da sostenere: Ockham (ben diciotto colonne) non è nominalista o concettualista, ma un autentico realista moderato come Aristotele e S. Tommaso. Occamista fu anche Suárez, e attraverso Suárez, Ockham ha influito su Cartesio e Kant. Da qui la grande importanza che l'A assegna agli scolastici del secolo XIV. Evidentemente la tesi, non solo altera l'economia del lavoro, ma lo rende anche tendenzioso. Infatti, interpretato Ockham come realista, san Tommaso diventa un occamista *ante litteram* e il razionalismo posteriore (e non più, com'è pacifico, l'empirismo moderno) risulta influenzato da Ockham. Chissà cosa penseranno i suareziani spagnuoli di un Suárez occamista", *Giornale di Metafisica*, Pavia, 2 (1947), p. 471.

Señalemos, finalmente, que la diversidad de actitudes entre los autores respecto de la obra de Ockham ha cristalizado en el deseo de encontrar dentro del ockhamismo una idea madre, un eje central ideológico, que con un apriorismo genético intrínseco rija desde el primer paso todo el desarrollo ulterior del sistema. Apuntaremos solamente algunos de estos puntos de vista propuestos en los últimos tiempos.

No somos los primeros en colocar las diversas interpretaciones de Ockham alrededor de una idea básica. De Wulf, Lagarde, Vignaux, y muy especialmente Giacon, han señalado la existencia de un foco de polarización en las modernas exposiciones del ockhamismo. Eso no significa, claro está, que sea siempre un prejuicio; ese eje de rotación en el sistema ockhamista puede ser verdadero y objetivo, y se le puede proponer como tal, precisamente como resultado de un estudio analítico minucioso y científico.

Giacon es el que ha dedicado mayor atención a este aspecto del problema interpretativo del ockhamismo. Ha clasificado esos intentos de síntesis de manera minuciosa [44]: "El nominalismo como intuición metafísica"; "El nominalismo como conocimiento intuitivo del singular"; "El nominalismo fruto de una mentalidad geométrica".

Nosotros creemos poder ofrecer una clasificación más sintética y a nuestro parecer más clara:

Al ockhamismo se le ha considerado como: *logicismo racionalista, metafísica del singular, filosofía teologística y mentalidad geométrica y modernista....*

Conocemos el peligro que encierra disimuladamente todo intento de síntesis en cualquier punto de la Historia de la Filosofía, por el aprioriismo latente que hay en todas ellas. No queremos caer en este error. Pero un enfoque inicial, mediante una clasificación en este sentido, puede ayudar en una orientación general, siempre difícil en un autor como el nuestro, para polarizar hacia un verdadero norte esfuerzos tantas veces estériles e inútiles.

a) *Logicismo racionalista.*—La importancia que Ockham dió siempre a la lógica es un hecho que ningún autor puede negar. Y aunque la influencia de la lógica ockhamista no es señalada convenientemente por todos aquellos que centran toda su obra alrededor de un eje metafísico, teológico, etc., sin embargo la orientación hondamente dialéctica del Inceptor la ponen de relieve autores como Moody y Guelluy, cuyas obras son, a no dudarlo, un intento de reivindicación de la metafísica ockha-

[44] GIACON, CARLO: *Guglielmo di Occam.* Milán, 1941, pp. 58-78.

mista por medio de un estudio de la lógica y de las relaciones entre filosofía y teología.

Así, por ejemplo, para Moody la significación verdadera del nominalismo ockhamista sólo puede llegar a comprenderse bien con un examen pacienzudo de su técnica lógica [45]:

"The unity force of Ockham's exposition of logic, and the philosophical implications of what is called his nominalism, become evident only in the detailed examination of his discussion of terms, signification, forms of statement, and demostration [46].

Dando un paso más nos encontramos que Guelluy nos afirma que en Ockham "el estudio del conocimiento debe más a la lógica que a la observación psicológica concreta" [47], porque

"c'est en partant des distinctions de la logique, et non du dynamisme intellectuel perçu en psychologie, qu'Ockham avance en métaphysique, pour établir le degré de distinction et l'ordre de nature qu'il faut mettre entre les actes de connaisance".

"Ockham n'est pas un psychologue mais un logicien; il ne part du fait que pour remonter au droit; s'il s'attarde au contingent, c'est pour en dégager du nécessaire" [48].

Y aunque Guelluy dista mucho de dar a esa interpretación consecuencias racionalistas fácilmente previsibles, no falta quien clasifica claramente el sistema ockhamista de *logicismo racionalista*, al creer que no sólo "parte del hecho" como paso previo para levantarse en seguida al "derecho", sino que insensiblemente se queda en una región desnudamente lógica, que al fabricarse a sí misma engendra, racionalísticamente, conceptos hueros de realidad y cosas sin ligazón gnoseológica con nuestra mente.

Así, de modo claro, Michalski coloca a Ockham entre los defensores de lo que él llama "conceptualismo psicológico"; nombre en su materialidad perfectamente opuesto a la cita de Guelluy que acabamos de aducir, pero que en su significación íntima no es más que una extrema derivación de aquella tendencia a huir del hecho contingente para atender a lo que "debe ser", a lo necesario. En efecto, para Michalski, Ockham y otros, al negar la teoría del *esse obiectivum*—sostenida por Durando y Herveo Natalis entre los dominicos, y por Jacobo de Ascoli y Pedro Aurelli entre los franciscanos—, es cierto que huyeron del *fenomenismo*,

---

[45] De Wulf, *Histoire...*, p. 47.
[46] Moody, *ob. cit.*, p. 297.
[47] Guelluy, *ob. cit.*, p. 91.
[48] Id., *ibid.*, 91 y 78.

pero cayeron en el *racionalismo* al no admitir más realidad que la del acto mismo de conocer:

"Le conceptualisme psychologique a rejeté *l'esse objectivum* n'admettant que l'être réel des actes de connaître, seuls ou bien les actes avec les spèces" [49].

Si el sistema de Ockham se conforma con la interpretación de Michalski, inútil es decir que estamos ante el logicismo perfecto, perfectamente racionalista.

Y notemos que aun el mismo Vignaux, radicalmente opuesto a una interpretación logicista del sistema de Ockham, busca ansioso un enlace íntimamente filosófico entre la lógica y la ontología ockhamistas; y cuando cree hallarlo nos ofrece un argumento en apoyo de los que afirman un desarrollo logístico de toda la filosofía de Ockham. Porque, al decir de Vignaux, Ockham establece que la mente humana puede

"reconnaître sous l'opposition des prédicats la dualité des choses signifiées par les sujets de la proposition. On saisit peut être la jonction, la communication d'une logique avec une ontologie. *Distinctio vel non-identitas*: la non-identité d'une chose avec une autre est aussi réelle que son identité avec elle même [...]. Parce qu'elle concerne l'existant: une chose donné, posée, cette non-identité réelle symbolisée par les prédicats *a,non-a* contraint la pensée à distinguer les sujets, ou ce qu'ils représentent, aussi radicalement que peut le faire l'opposition *esse, non-esse*" [50].

b) *Metafísica del singular.*—Según Lagarde, la interpretación más aguda y exacta de la obra ockhamista es la de Vignaux al presentarnos la "metafísica del individuo" como la "intuición central del nominalismo".

Y es cierto que Vignaux ha insistido en el carácter individualista de la filosofía de Ockham, aunque, como suele, no se atreva a formular ninguna afirmación categórica. Unicamente con esa modestia del estilo francés nos dice: *serait-ce là l'intuition métaphysique centrale du nominalisme?* Es más tajante Lagarde en sus afirmaciones, aunque apoyándose en el estudio de Vignaux. Lagarde pone atención en todo aquello que puede darle alguna clave para la interpretación de la filosofía del Derecho de Ockham. De ahí que, dando por supuesta la veracidad de la afirmación de Vignaux, añada por su cuenta:

---

[49] MICHALSKI, *Les sources...*, p. 11. El autor coloca entre los conceptualistas *lógicos* a Ricardo de Middletown (Mediavilla), Durando, Herveo de Nedellec, Jacobo de Ascoli y Pedro Aureoli; y entre los *psicológicos* a Ockham y Juan de Mirecuria.

[50] VIGNAUX, *Nominalisme au XIV siècle*, p. 78.

"C'est de cette "métaphysique de l'individu" que découlent toutes les conclusions qui vont avoir une si grande portée dans l'évolution des idées et des institutions. Elle commande toute la philosophie du Droit d'Ockham et, par elle, toute sa philosophie politique" [51].

Vignaux, en efecto, considera la metafísica de Ockham como lo esencial de su nominalismo. Y el centro de esta metafísica, dice, es la primacía que da al individuo. La destrucción de la teoría tomista del conocimiento, con la abolición, por inútiles, del entendimiento agente y las especies, está toda fundada en la negación de las ecuaciones tomistas: singular = materia = ininteligible; universal = inmaterial = inteligible. Y todas esas innovaciones vienen radicalmente postuladas por la primacía metafísica del singular. Esta exige, entonces, la gnoseología directa de este singular, desconocida y negada en la escuela del Aquinate.

Todo esto es cierto. Pero Lagarde no acentúa la importancia que al mismo tiempo da Vignaux a la lógica ockhamista. La aprehensión directa del singular podrá considerarse como la intuición central del nominalismo ockhamista, pero

"Une métaphysique n'est pas qu'une intuition; c'est tout autant la technique qui la rend communicable; cette technique, Ockham la trouve dans su logique [...]. Intuition et technique: nous tenons une hypothèse sur le nominalisme d'Ockham" [52].

También De Wulf es partidario de unir los dos puntos de vista expuestos hasta ahora, aunque él quiere encontrar derivaciones mucho más socavadoras de la ortodoxia filosófica, que en Vignaux no se ponen de relieve con tanto interés:

"Nous croyons que le terminisme conceptualiste, conjugué avec l'individualisme renforcé, c'est-à-dire la solution épistémologique et la thèse métaphysique dont elle est solidaire, forment le noeud central de tout ce réseau doctrinal nouveau. C'est par là que le philosophe fut conduit [...] à ruiner la valeur de l'universel e à vider la métaphysique des doctrines que le XIII siècle tenait pour fondamentales" [53].

c) *Filosofía teologística.*—Ha sido Baudry el que principalmente ha sostenido que hay en el nominalismo ockhamista un principio más profundo que basa y dirige esta *intuición* y esa *técnica* de que nos

[51] LAGARDE, *ob. cit.*, V, p. 35.
[52] VIGNAUX, en art. "Nominalisme", *Dict. de Théol. Cathol.* Pero luego, en la conferencia citada ya, de Montreal, insinúa que la distinción entre *notitia intuitiva* y *abstractiva* parece ser el punto de partida "peut-être de toute la philosophie de Guillaume d'Ockham" (p. 11).
[53] DE WULF, *ob. cit.*, p. 47.

habla Vignaux. La idea de la *omnipotencia absoluta* de Dios, que interviene directamente en el hombre y en la filosofía humana, a veces un poco *ex machina*, nos daría una filosofía de la omnipotencia divina, que sería a la vez, y consecuentemente, una filosofía de la contingencia absoluta del hombre, y por lo mismo filosofía del individuo y nominalista [54].

Esa visión del nominalismo ockhamista, que Baudry afirmaría sin recelo *si on ne craignait de schématiser à l'excés une pensée singulièrement complexe, souple, vivante* [55], tiene puntos de apoyo a lo largo de las cuestiones filosóficas ockhamistas, aunque haya tenido desde el primer momento muchos impugnadores, como Boehner, Giacon, Lagarde [56]. El mismo Giacon concede que el principio de la omnipotencia divina entendido por Ockham a su modo es uno

"dei capisaldi della sua speculazione filosofica, uno di quei principi a cui egli recorreva con grandissima frequenza, come altri ricorre al principio di contradizione [...]. Aver posto in cosi viva luce il principio dell'onnipotenza divina era certo reagire contro Averroe, ed affermare la contingenza della creatura in modo tale da escludere il necessario e l'universale, e far prevalere l'individuo e il singolare" [57].

Sin embargo, los autores citados, concediendo a las preocupaciones de carácter teológico mayor o menor contribución en el desarrollo de una mentalidad nominalista, niegan en absoluto que se las pueda considerar como eje o esencia propulsiva del sistema.

Por lo demás, la admisión de este punto de vista de Baudry parece que debería llevarnos inevitablemente, como ha notado Boehner, al teologismo o fideísmo, y aun al mismo escepticismo [58]. Por eso los autores que modernamente defienden a Ockham de la interpretación que podemos llamar *tradicional* de su filosofía, son cautísimos en admitir ninguna

---

[54] BAUDRY, *Le Tractatus...*, pp. 39-40: "On a fait de ce nominalisme [el del individuo] le trait essentiel de sa doctrine. C'était prendre l'effet pour la cause, la conséquence pour le principe. Plus justement M. Vignaux a distingué une technique, c'est-à-dire, una logique et une intuition, une idée fondamentale, l'idée de l'unité des êtres [...]. Mais pour atteindre, à notre avis, le coeur du système, il faut pousser encore plus avant. "Intuition" et "technique" sont commandées par un même principe, qui est le principe de la toute-puissance divine. Si on ne craignait de schématiser à l'excès una pensée singulièrement complexe, souple, vivante, on dirait que la philosophie de Guillaume d'Occam est una philosophie de l'omnipotence divine, que, philosophie de la toute-puissance, elle est une philosohie de la contingence et de la liberté, et qu'étant cela elle est una philosophie de l'individu et une philosophie nominaliste".

[55] BAUDRY, *ibid.*

[56] BOEHNER, In propria causa. A reply to professor Pegi's "concerning 'William of Ockham". *Traditio* 2 (1944), 38; GIACON, *ob. cit.*, p. 61; LAGARDE, *ob. cit.*, V. p. 94, nota 95.

[57] GIACON, *ibid.*

[58] BOEHNER, *ob. cit.*, p. 38.

síntesis ockhamista con visos de preconcebida, pues saben muy bien que esos enfoques medulares pueden llevar en cualquier sistema, insensiblemente, a consecuencias desesperadas e irreparables. Y cuando se trata de un autor que, como Ockham, lleva ya sobre sí la pesada carga de tantas apreciaciones severas acerca de su ortodoxia en el campo de la filosofía cristiana, ese peligro se multiplica asombrosamente ante la perspectiva de que alguna de las consecuencias que parecen asomar en el ockhamismo encajen con demasiada exactitud en aquellas premisas generales prejuzgadas. Un autor de filosofía, flexible, difuso, polifacético como Ockham, será siempre objeto de múltiples recelos, ante el temor de que surja impensadamente, en cualquier momento, una conclusión inesperada, rebelde y poco satisfactoria.

Pero, dejando las interpretaciones extremistas, digamos que la influencia de la teología en todo el sistema de Ockham es tan manifiesta que el mismo Guelluy, con toda la moderación que suele poner en sus apreciaciones, no sólo defiende una íntima relación entre la filosofía y la teología de Ockham, sino que llega a preguntarse si fueron las razones teológicas las que indujeron a Ockham al nominalismo. Será un caso más que pueda presentarse como fruto del ambiente eminentemente teológico de la Edad Media; pero Guelluy no duda en afirmar que

"le nominalisme d'Ockham est solidaire d'une conception de la théologie. Il y à lieu, dès lors, de se demander si ses doctrines théologiques dépendent de sa théorie générale de la connaisance ou si, au contraire, le Venerabilis Inceptor n'a pas été nominaliste pour des motifs religieux" [59].

Y más adelante, al hablar de las tesis agustinianas que, a su parecer, se encuentran en la obra de Ockham, añade:

"Ockham va reprendre ces thèses d'inspiration agustinienne en les soumettant à la critique de la logique aristotélicienne la plus rigoureuse, corrigée, cependant, pour faire place à la toute-puissance divine et completée par la théorie de la *suppositio* [60].

Seeberg, defendiendo ese origen teológico del nominalismo ockhamista, cree encontrar la idea dominante del Inceptor en la vuelta a la revelación, como si todo lo demás no fuera más que discusiones inútiles, juegos de palabras. Como dice Guelluy, en este caso el espíritu crítico

---

[59] GUELLUY, *Philosophie et...*, p. 17.
[60] ID, *ibid.*, p. 62.

de Ockham no sería, en realidad, más que la manifestación de una mentalidad deseosa de volver a las ideas religiosas tradicionales [61].

Y Vignaux, aun defendiendo la independencia substancial de la realidad ockhamista de toda intromisión teológica, admite un influjo más que suficiente para ser tenido en cuenta:

"Même si, comme nous le croyons, on peut discerner dans une teell doctrine la part de notions et de raisons proprement philosophiques, l'univers de ce nominalisme est l'univers d'un théologien que la Revelation a introduit au point de vue divin: il n'a pas du réel une autre apprèhension que l'incroyant, mais, croyant, il en affirme des prédicats spécifiquement théologiques; en les pensant soumises à une *potentia absoluta*, il juge des choses comme Dieu les voit" [62].

Es verdad que el reconocer la influencia de una mentalidad teológica en la obra de Ockham no puede hacerse coincidir con el problema del *origen* teológico del mismo. Pero, aun así, esta cuestión de enfoque tiene una importancia capital para el estudio del ockhamismo en cualquiera de sus aspectos doctrinales. Como idea rectora, o como simple contribución al acervo científico de su obra, no se puede prescindir de las ideas teológicas de Ockham. Acaso habrá que decir más bien, con un autor contemporáneo, que es ociosa la pregunta de si el sistema de Ockham está dirigido por su lógica o su teología [63], porque, al decir de Gilson,

"Guillaume d'Ockham est le point d'aboutissement philosophique et théologique de mouvements intimement liés à l'histoire de la logique médiévale [...]. L'unité de son oeuvre tient précisement à la coincidence d'intérêts philosophiques et d'intérêts religieux sans aucune origine commune [...] qui fussent sans doute restés distincts, si le génie d'Ockham ne les avait fondus dans l'unité d'une oeuvre où les uns et les autres ont trouvé leur parfaite expression" [64].

d) *Mentalidad geométrica y moderna.*—Esa tendencia a considerar todas las tesis ockhamistas como integrantes de su obra filosófica, sin admitir la preeminencia de ninguna de ellas como idea rectora de todo el sistema, ha prevalecido en algunos autores hasta el punto de no ver en el ockhamismo más que una *mentalidad*. No busquemos estructuraciones alrededor de una metafísica o de una criteriología particular, ni siquiera el desarrollo temático impuesto por una lógica afiligranada de preciosismos

[61] ID, *ibid.* Notemos que esta posición es perfectamente opuesta a la de Michalski aducida por el mismo GUELLUY en *ob. cit.*, p. 18.
[62] VIGNAUX, *Nominalisme au XIV siècle*, p. 96.
[63] FEYS, R.: "Guillaume d'Ockham théoricien de la connaissance". *Revue Philosophique de Louvain*, 46 (1948), 193, nota.
[64] GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, París, 1944, p. 640.

terministas; en esta hipótesis, el ockhamismo no sería más que un conjunto de tesis cuyo único eje de unidad sería el estar dictadas por un *modo de ver*, un enfoque determinado, lo que llamamos, en fin, una *mentalidad*.

Giacon ha insistido en esta interpretación del ockhamismo. A la mentalidad *metafísica* aristotélica, Ockham habría opuesto una mentalidad *geométrica*. ¿Y qué habremos de entender al hablar de mentalidad geométrica? Significa, sencillamente, quedar encerrado en el mundo de los cuerpos y de los sentidos. La claridad con que se imprime en nuestra fantasía un teorema geométrico se debe precisamente a que lo contemplamos en la *imagen* que de él nos hemos formado; y esa imagen queda grabada con fijeza, porque toda figura geométrica atiende únicamente a unos pocos elementos y prescinde de todos los demás, que, por ser más íntimos, llevan consigo una visión más difícil y compleja: naturaleza del cuerpo, fuerzas, cualidades, etc. Eso supone un proceso de simplificación, agradable al mundo de nuestros sentidos, hasta reducirlo todo a la extensión. Ahora bien, si este modo de entender en geometría lo desdoblamos hacia otras esferas de nuestro pensar y llega a hacerse en nosotros connatural en alguna manera, entonces se ha formado en nosotros una mentalidad geométrica.

Si eso llega a suceder, no podremos ya pensar ni siquiera aquellas cosas que por su misma naturaleza están más alejadas de lo corpóreo y extenso, sin verlas representadas en una imagen más o menos desdibujada. Cuando se quiere aprehender incluso lo espiritual bajo la imagen de extensión y cantidad, no podemos negar que habremos simplificado grandemente nuestras consideraciones, y las obtendremos todas con una perfecta evidencia: con la evidencia sensual de la geometría.

Ockham opuso esta evidencia y esta mentalidad a la mentalidad y a la evidencia metafísicas. Porque la mentalidad metafísica, por el contrario, prescinde precisamente de la extensión, de la cantidad, del número de todo lo que es objeto de nuestros sentidos, porque cree que es la única manera de no quedar encerrado en el mundo pequeño de lo corporal. Sólo con esta precisión y esta actitud filosófica tendrán valor de coherencia las deducciones hechas acerca de seres que por su naturaleza no son extensos.

Esa mentalidad geométrica, podemos decir a grandes rasgos, fué la que entusiasmó a Descartes y le llevó a identificar cantidad y extensión en los cuerpos y a considerar la evidencia geométrica como la mejor y única aceptable.

Fruto de esta mentalidad, según Giacon, serán las principales tesis

de Ockham; la identificación entre substancia y cualidad de los cuerpos, la inutilidad de buscar un principio de individualización al tener la posibilidad de representar en la imaginación, como figuras geométricas, cada uno de los individuos como tales; y la materia prima, las formas substanciales, etc. La misma ley de *economía ontológica* provendría también de este modo cuadriculado de considerar al mundo; con ellas eliminamos las cualidades anímicas como algo distinto del alma, las especies inteligibles...

"Da questa mentalità emanarono il nominalismo e tutte le sue tesi principali e secondarie" [65].

No es Giacon el único que ve el ockhamismo desde este punto de vista tan poco filosófico. El mismo Lagarde, flexible y de conclusiones poco precisas, después de haberse entusiasmado con la tesis de Vignaux y admitir plenamente como eje central del ockhamismo la metafísica del individuo, se adhiere también sin reservas a la actitud de Giacon. Intenta con todo señalar las principales orientaciones que cree advertir en la filosofía de Ockham y cuyo complejo formarían esa mentalidad. Lagarde tiene la habilidad de fustigar acaso como nadie las doctrinas ockhamistas y echar sobre su ortodoxia las más negras tintas sin mostrarse claramente su enemigo. Su crítica, sin embargo, es tajante a las veces, y no comprendemos cómo Boehner no ha levantado su voz contra él cuando con tanta frecuencia y tan acremente censura el comentario e interpretación que del ockhamismo hace De Wulf. A nosotros nos parece incuestionable que toda la crítica de De Wulf no es tan sangrienta como este párrafo:

"*Intuitivisme, rationalisme, criticisme, fidéisme,* telles sont les orientations principales dont le complexe fait l'essence de l'okhamisme. Elles sont déjà toutes prédéfinites dans sa logique" [66].

Por lo demás, otros autores [67], franciscanos algunos de ellos, creen también que, "a pesar de las muchas investigaciones particulares que se han hecho de las doctrinas de Ockham, no tenemos hasta ahora una síntesis completa de la misma" [68], e insinúan incluso que Ockham, más que un filósofo sistemático, representa más bien un estudioso en un pe-

[65] Giacon, *ob. cit.*, pp. 76-77; cfr. pp. 65-78.
[66] Lagarde, *ob. cit.*, V, p. 95.
[67] Cfr. Laporte, *Le problème de l'abstraction*. París, 1940, p. 49.
[68] Picard, *Notae de loco...*, p. 87.

ríodo de transición entre la filosofía antigua, tradicional, y la filosofía moderna. En este sentido, el P. Picard, O. F. M., llama a Ockham *cogitator potius problematicus* [69], y el ockhamismo, en general, le parece más bien una pregunta que una respuesta:

"Opus Ockham est essentialiter antithesis, contradictio contra varias traditiones; in se ipso consideratum, uti *totum* quoddam vel systema resultatuum, speculative et systematice est insatisfaciens, historice autem consideratum manifestat characterem cuiusdam *transitus,* in quo cogitatio humana nequit sistere" [70].

Planteado así el problema del ockhamismo, estaríamos delante de una mera iniciativa, más o menos laudable, de querer reformar el modo de pensar antiguo. Pero en sí mismo, el ockhamismo no sería un sistema. La misión de Ockham sería entonces la de haber dado un viraje sin haber empezado a andar por el camino que nos señaló: *Ockham est homo inter tempora.* Le faltaron las condiciones necesarias para hacer una obra permanente, y de este modo

"pervenit ad positiones provisorias, intermediarias, quae in fundo solutiones non sunt, et quae causant diffidentiam et inquietudinem: Ockham est "interrogatio minime responsio, est in fundo aporeticus" [71].

Por otra parte, Picard resiste enérgicamente a la interpretación de Giacon. Exponer todo el ockhamismo como una mentalidad geométrica le parece una solución facilitona, superficial:

"Schema pessimum, ut evidens est; sed sic et simpliciter praesuppositum laborem historicum reddit inopinate facilem et simplicem" [72].

Para Picard, el ockhamismo no es únicamente un sistema de negaciones como quiere Giacon; es, como ya dijimos, Ockham *cogitator potius problematicus,* pero eso no significa que sea precisamente demoledor. El haber puesto en duda y *sub lite* algunas teorías tomistas—hilemorfismo, especies intelectuales, noción de potencia, principio de individuación, distinción real de esencia y existencia, etc.—no permite llamar al ockhamismo un *sistema de negaciones,* sino que más bien contribuyó a que se

[69] Id., *ibid.*, p. 101.
[70] Id., *ibid.*, p. 87.
[71] Id., *ibid.*
[72] Id., *ibid.*, p. 90.

pusiesen en discusión estas cuestiones dudosas en sí mismas, y en ningún modo definitivamente establecidas [73].

* * *

No sin fundamento tememos habernos extendido demasiado en algunas citas, acaso excesivamente prolijas. Pero tenemos la firme persuasión de que todo lo que contribuya a poner de relieve la desorientación que ha reinado siempre alrededor de una interpretación exacta del ockhamismo es labor eficaz para la valoración del estado actual de los estudios realizados acerca del debatido autor que nos ocupa.

Ni hay que pensar que hemos agotado la materia acerca de las síntesis intentadas hasta ahora. Sin exageración ninguna puede afirmarse que cada autor significa, en el estudio del ockhamismo, una nueva visión de los problemas afrontados.

Esa variedad y divergencia, que, por una parte, nos deja a obscuras en el umbral de cualquier intento de investigación y nos abandona a nuestras propias fuerzas, tiene, en cambio, la virtud de precavernos del peligro evidente de interpretaciones facilitonas y de superficie. Ante el panorama de tantos conatos frustrados y burlonamente desmentidos, sería pueril e imperdonable lanzarse a ese estudio persuadidos de antemano de poder alcanzar una visión exacta; pero, por otra parte, tenemos la inmensa ventaja de encontrar ya cerrados buen número de senderos que podrían llevarnos a metas falsas o aparentes.

* * *

¿Y qué camino habrá que seguir para este estudio? Creemos sinceramente que hay que prescindir de cualquier interpretación que se haya dado hasta ahora del ockhamismo. Atender el texto mismo de Ockham y empezar estudiando *algunos conceptos que son básicos en toda su doctrina,* sin cuyo esclarecimiento no es posible dar un paso.

Procurar, ante todo, hacer un desarrollo genético del ockhamismo. No sabemos si es la metafísica, la lógica o la criteriología el eje de la filosofía de Ockham. Pero lo que sí es cierto es que cualquier doctrina del Inceptor va toda ella guiada por unas nociones que son preliminares y metodológicamente necesarias. ¿De qué nos serviría discutir la importancia de la *metafísica del individuo,* o del *concepto universal ockhamista,*

---

[73] Id., *ibid.,* pp. 100-101.

si no hemos estudiado antes cómo ha llegado Ockham a *intuir* el individuo o a *formar* un universal?

Y, en cuanto a la metodología, advertimos que nos parece del todo indispensable prodigar las citas originales. Tratándose de un autor tan manoseado por los manuales, y, por otra parte, tan poco accesible en sus mismas obras, este sistema es ineludiblemente necesario. Cualquier interpretación que se intente de su filosofía debe ir inmediatamente respaldada por la comprobación en los mismos textos del autor.

RAMON MARIA TORELLÓ, S. J.

Orihuela (Alicante), 21 de diciembre de 1952.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA EDAD DEL UNIVERSO

Cuando se nos habla de un personaje importante, una de las primeras preguntas que hacemos es: ¿qué edad tiene? La edad, en efecto, es la clave para explicar en buena parte su pasado, su presente y, sobre todo, su porvenir. Pues lo mismo ocurre con el Universo, cuya edad se entrelaza con gravísimos problemas de Filosofía y aun de Teología. Por eso no es de extrañar que el Sumo Pontífice Pío XII, en el discurso del 22 de noviembre de 1951 ante la Academia Pontificia sobre "La existencia de Dios y la Ciencia moderna" [1], tocase el tema de la edad del Universo, que aquí vamos a desarrollar más extensamente.

Y, ante todo, ¿qué se entiende por edad del Universo?

Por edad del Universo se entiende el límite *máximo* durante el cual el Universo ha tenido una estructura no muy diferente de la actual.

No se trata de la edad de un individuo en particular, sino de la del conjunto, como es muy diferente la edad de un pueblo y la de los individuos que en un momento dado le habitan.

Otro problema diferente, aunque muy afín, es la edad de los elementos químicos y, sobre todo, la edad de la materia primitiva de que los átomos se formaron; cuestiones que también vamos a discutir, aunque brevemente.

La escala larga [2]

Hasta 1930 se atribuía a nuestro sistema galáctico o Vía Láctea una edad de 10^{12} a 10^{13} años, es decir, billones de años, y poco más o menos a las demás galaxias o nebulosas. ¿Fundamento para tales cálculos?

Cuando se creía que cada estrella tenía que recorrer las dos ramas del diagrama de Russell antes de llegar a enana roja, se requería una edad, por lo menos, de 10^{13} años.

En efecto, se conoce el desgaste de cada estrella en los diferentes estadios. La pérdida de masa por radiación, comparada con la masa total, da la velocidad de decadencia. Las supergigantes y gigantes, como tales, tienen vida breve, porque despilfarran su radiación y su masa, pero otra cosa ocurre más adelante; para pasar de una masa triple de la del Sol a una masa de un cuarto de la del mismo, la estrella tardaría 10^{15} años.

---

[1] *La Civiltà Cattolica*, año 102, vol. IV (1951), pp. 481-494.
[2] P. Coudrc: *L'Architecture de l'Univers*, pp. 124-125.

A la misma conclusión llegaban otros por el estadio de los cúmulos estelares, que presentan el mismo grado de evolución, así los que están al alcance de la mano como los que se agitan a un millón de años de luz, de modo que un millón de años no introduce cambios sensibles en las estrellas gigantes.

De la separación de los cúmulos dispersos en la Vía Láctea, como las Pléyadas, las Hyadas, la Osa Mayor, sacaban otros la misma conclusión, así como de la igualdad de masa de las estrellas dobles y de la supuesta equipartición de la energía media entre las estrellas.

Un estudio más amplio y profundo de los hechos ha obligado a rechazar la escala larga.

Pero ¿qué se responde a las razones alegadas por sus partidarios?

La teoría de Russell, con sus billones de años, es incompatible con el hecho de ciertas estrellas dobles o múltiples, en que estrellas gigantes de diversos tipos están asociadas con enanas rojas o blancas.

Por captura no se puede haber formado el par; lo más probable es que por escisión, y, por tanto, las dos estrellas tienen la misma edad. El diagrama de Russell falla por completo.

La relación masa-luminosidad da cuenta de los diversos tipos estelares observados (a excepción de las enanas blancas), en función de la *masa* sola. La gigante no es necesariamente más joven que la enana, tiene simplemente mayor masa. La rotura instantánea de un bloque inicial en pedazos de masa desigual basta para explicar todos los tipos estelares normales sin necesidad de ninguna evolución.

Equipartición de la energía

Otro de los hechos que se invocaban para establecer la escala larga era la equipartición de la energía cinética, es decir, que el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad media de las estrellas que tenían la misma masa era una cantidad constante para todas las categorías de estrellas. La equipartición procedía de la acción gravitatoria de las estrellas vecinas. Como esta vecindad es de billones de kilómetros, y es pequeña la velocidad relativa de las estrellas examinadas, la equipartición tiene que realizarse con mucha lentitud. El cálculo exigía 10^{13} años por lo menos. En nuestra galaxia la equipartición sólo se cumple dentro de un 10 por 100.

Los cálculos hechos sobre la equipartición suponían las masas estelares constantes, y no hay tal; la disminución de las masas por radiación destruye la equipartición más rápidamente que la causa la gravitación.

La equipartición en ciertos grupos es un hecho observado; debió existir en el origen, por ejemplo, en el seno de un gas homogéneo, y su aparición parece reciente, pues la disminución de masa no ha tenido tiempo de destruir la equipartición en un 10 por 100.

La escala larga ha sido suplantada por la escala corta. Mas, ¿cuáles son los datos en que se funda?

Fuera de los que obligan a rechazar la escala larga, ya enumerados, otros que nos ofrecen diversos sistemas astronómicos.

Cúmulos estelares [3]

La parte de la galaxia más próxima contiene varios cúmulos estelares abiertos. Así las Hyadas y las Pléyadas.

En las Hyadas, por estar relativamente tan próximas, conocemos no sólo el movimiento de las más brillantes, sino también el número de estrellas que componen el cúmulo. El movimiento de cada estrella no se diferencia en más de un kilómetro del movimiento medio total.

Cada vez se acercarán más al núcleo, que tira con mayor fuerza de las más cercanas, e irá abriendo el cúmulo y separando sus estrellas. No puede resistir más de dos mil millones de años. Como aún no se ha disuelto del todo, su penetración en la galaxia es más reciente.

La densidad media de los cúmulos abiertos Pleyadas y Pesebre es diez veces mayor que en las Hyadas, y pueden resistir por más tiempo la acción dispersiva de la Vía Láctea.

En cúmulos de diverso grado de concentración se halla un buen porcentaje de estrellas de la clase A, de donde se sigue que nuestra galaxia no puede haber existido en la presente forma más de 10^{10} años solares.

La expansión del Universo

Varios astrónomos invocan también en favor de la escala corta la expansión del Universo, lo que exige 10^9 años.

En primer lugar, la expansión es hecho muy dudoso, y como ponen varios períodos de expansión, unos lentos y otros rápidos, desde el comienzo, no se puede calcular la edad. Lo más que se puede computar es el comienzo de la expansión rápida del sistema, que Eddington y Huble suponían.

Rotación de las galaxias [4]

Todas las galaxias están dotadas de movimiento de rotación sobre sí mismas, cuyo período es de cientos de millones de años. Si hubieran dado ya un gran número de vueltas, la distribución interna de sus masas se hubiera hecho uniforme; como, en vez de eso, nos enseña la observación que las desigualdades internas son muy grandes, es natural pensar que tanto la Vía Láctea como las demás galaxias no han tenido tiempo de dar muchas vueltas, y que, por consiguiente, su edad no puede exceder de un modesto múltiplo de la duración de una vuelta. Nos hallamos, por tanto, con unos miles de millones de años.

La galaxia que tenemos más a mano es la nuestra, en que todas las estrellas giran con diversas velocidades en torno al centro. La masa de las estrellas

---

[3] J. Bok y P. E. F. Bok: *The Milky Way*, 186-188 (de la colección "The Harward Book on Astronomy").

[4] A. Romañá: *Los atrayentes problemas de la moderna Astronomía*, 33-41. L. Gianella: "La scala del tempo cosmico", *Scientia*, 85 (1950), 1.

que forman el centro se calcula en 165.000 millones la masa del Sol. La ley según la cual la velocidad de rotación de las estrellas decrece a partir del centro hace pensar que la masa del núcleo central (Sagitario) es dos o tres veces mayor que la masa de las otras exteriores al núcleo.

Las grandes estrellas B se mueven circularmente en torno al centro, las estrellas A se mueven en grupos o bandadas, y las enanas en todas direcciones con gran velocidad; las gigantes del tipo M tienen movimientos que en las órbitas y velocidad difieren mucho de las A y B.

La consecuencia es que la Vía Láctea no ha dado las vueltas suficientes para que sea efectivo el cambio de energía entre las estrellas.

También las nebulosas espirales están sometidas a rotación; mas su delicada estructura geométrica es incompatible con billones de años o un número crecido de vueltas. Su formación tiene que ser reciente, unos diez mil millones de años cuando mucho.

Y, según Shapley, son las más antiguas; de ellas se forman las elípticas y después las nebulares. En derredor de éstas hay poca materia interestelar, y mucha en las elípticas, sobre todo en las espirales.

Edad de la Tierra [5]

H. Shapley, apoyándose en su teoría de que nebulosas, estrellas y planetas, todos salieron de la masa caótica y todos tienen la misma edad, calcula la de las galaxias y estrellas por la edad de la Tierra, que nos revela la radiactividad.

El plomo de peso 206,05 encerrado en las muestras de un mineral es verdadero plomo de uranio. Tal ocurre con los procedentes de Morogovo en el Africa Oriental. En cambio, si llega a 206,4 se puede deducir de ello que a lo menos un 30 por 100 del plomo contenido en el mineral procede de otras impurezas originarias; es el caso de las muestras procedentes de la Carolina del Norte, en Estados Unidos. De cada cantidad dada de uranio el 1 por 100 se transforma en plomo en ochenta millones de años, siempre que en un mineral de uranio encontremos por cada 99 gramos de éste un gramo de plomo tenemos la prueba de que aquel mineral existía hace ochenta millones de años. Ahora bien; analizando las muestras de uranitita de Sinyaya-Pala, en Karelia, se ha hallado un tanto por ciento tan crecido de plomo que la consecuencia es que tales rocas tienen una antigüedad de unos mil ochocientos cincuenta millones de años. Otras medidas más recientes arrojan cifras de tres mil y pico millones [6].

También se acude al torio, que se transforma en helio y plomo, y el rubidio en estroncio.

Según López Azcona, este método da para la edad de la Tierra en estado sólido de 2,8 a 4 $\times$ 10^9 años [7].

---

[5] I. Puig: *Edad de la Tierra*. A. C. Lane: "The Earth's Age", Scientia, 65 (1939), 185. H. Shapley: *Annual Report of Smith, Inst.* (1946), 139.

[6] Romañá: *Los atrayentes problemas de la moderna Astronomía*, 138-139.

[7] *Investigación y Progreso*, año XI (1940), 109.

La edad de un mineral y, por tanto, la edad mínima de la Tierra se puede conocer también por la relación entre los isótopos del plomo [8].

Por la relación entre el Pb^{207} y el Pb^{206} en diferentes minerales se han obtenido para su edad los siguientes valores [9]:

MINERAL	EDAD
Pechblenda del Congo.	640 millones de años.
" del Gran Lago.	1.400 " "
" de Atabasca.	1.380 " "

Lane y lo mismo Wipple dan a la Tierra dos mil millones de años. Lo mismo que a los meteoritos más antiguos, a juzgar por el helio y plomo que contienen [10].

Esto supone que las leyes de la desintegración de los elementos no han cambiado en tantos millones de años [11]. ¿Por dónde nos consta? Primero, por su constancia contra los agentes más enérgicos; segundo, por los halos. Si se examina al microscopio una hoja delgada de turmalina o de mica se observan con frecuencia aureolas concéntricas llamadas halos pleochroicos. Proceden de un grano radiactivo alojado en el centro del halo. Los rayos de las aureolas corresponden al alcance de los rayos α expulsados en la radiactividad. Ahora bien, el alcance del proyectil es función de la velocidad de desintegración. Pues bien, los halos en las rocas más antiguas son idénticos a los que hoy se obtienen en el laboratorio. La radiactividad se ha conservado constante durante mil millones de años por lo menos.

Paneth calcula la edad de los meteoritos basándose en su contenido de helio, es decir, partiendo de la hipótesis de que sólo desde 100° C. pueden los meteoritos conservar el helio acumulado en su interior como resultado de la desintegración de las substancias radiactivas que contienen. De aquí se deduce el tiempo transcurrido desde que tales meteoritos se enfriaron a 100° C. hasta la actualidad. De 24 meteoritos examinados halló cifras que variaban entre quinientos millones de años para 4 y unos tres mil millones de años para 3. Y como un 30 por 100 de los meteoritos observados describen órbitas hiperbólicas, lo que es un claro indicio de que no proceden de nuestro sistema solar, sino que se cruzan en nuestro camino, es sumamente probable que alguno de los meteoritos de Paneth sea exterior al Sistema Planetario. El meteorito caído en 1868 en forma de lluvia de piedras en Pultusk (Polonia), cuya órbita fué, ciertamente, hiperbólica, contaba con una edad de quinientos millones de años [12].

---

[8] R. Alpher y R. C. Hermann: "The primeval Lead isotopic abundances and the age of the Earth's Crust", *Phys. Rev.*, 84 (1951), 1111.

[9] *Phys. Rev.*, 82 (1950), 966.

[10] F. L. Wipple: *Earth, Moon and Planets*, 23 ss.

[11] Couderc: *L'Architecture de l'Univers*, 122.

[12] Romañá: *Los atrayentes problemas de la moderna Astronomía*, 138.

Radiación y masa [13]

Otro procedimiento hay para calcular la edad del Sol y las estrellas, y es la producción de energía.

Las estrellas de mayor masa son, en general, mucho más luminosas que las más ligeras, independientemente de la temperatura. De este hecho da cuenta una teoría de Eddington.

La fórmula empírica, tomando como unidad de luminosidad la del Sol y como unidad de masa la del mismo, expresa que la luminosidad es proporcional al cubo de la masa.

La luminosidad de la estrella es proporcional a la energía radiada por segundo. Ahora bien, sabemos que la energía tiene cierta masa inerte, como enseña la teoría de la relatividad, la de Maxwell, y tratándose de la radiante el fenómeno de Compton; y la masa inerte es $= E/c^2$, de donde 900 trillones de ergios equivalen a un gramo.

Dada la energía que el Sol desparrama por segundo, síguese que pierde por segundo 4.200.000 toneladas y 252.000.000 por minuto, es decir, 150 veces el caudal del Niágara. La estrella S. Dorado, cuyo brillo es 500.000 veces mayor que el del Sol, pierde 2 billones de toneladas por segundo.

Supuesto que no hay reposición de esa masa ni por materia ni por energía, la masa del Sol va disminuyendo. La pérdida de masa se debe totalmente a la radiación; como la luminosidad indica el régimen de dicha radiación, resulta que la rapidez del decrecimiento de la masa de una estrella es en todo momento proporcional a la luminosidad. Según Silberstein, la luminosidad es proporcional al cubo de la masa. El coeficiente de luminosidad se determina fácilmente $\frac{DM}{dt} = -KM^3$, si hacemos $M = 1$ y $\frac{dM}{dt} = 1$; $K = 1$. Tomando como unidad de masa la del Sol y de luminosidad la del mismo, $K = \frac{4{,}2 \times 10^6}{2 \times 10^{27}}$; pero $K = \frac{1}{2T}$, $\frac{dM}{dt} = \frac{1}{2T} M^3$ y $T = 755.000$ millones.

La velocidad de disminución de la masa de una estrella es igual a la mitad del cubo de su masa dividida por 755.000 millones.

Al hacerse la mitad la masa, la radiación se hace ocho veces menor; si sólo queda una décima de masa, la radiación es de una milésima. Se puede calcular el tiempo en que una estrella tuvo el doble o triple de masa. El Sol tuvo el doble hace cinco mil seiscientos sesenta millones de años, y cuatro y diez veces mayor masa, caso de que alguna vez la tuviese, hace siete mil ochenta y siete mil cuatro cientos setenta millones de años.

Para las estrellas el límite superior de su edad es siete mil quinientos cincuenta millones de años divididos por el cuadrado de su masa. Las estrellas más ligeras son las más viejas, y las de mayor masa las más jóvenes. A la estrella 60 Krüger, B, con una masa de 1/5 de la del Sol, corresponde una edad veinticinco veces mayor; en cambio, a la Plaskett, con masa 76 la del Sol,

---

[13] L. Silberstein: "The Age of Stars", *Scientia*, 52 (1832), 11.

5.800 veces menos edad, es decir, mil trescientos millones de años, menos que algunas rocas precámbricas.

La falla del método está en que la luminosidad no es fija; a veces es proporcional al cubo de la masa; otras, a la cuarta potencia, y en las enanas blancas, simplemente a la masa.

Además, la luminosidad pende también de la opacidad de los gases hidrógeno y helio [14].

Cuanto más hidrógeno, menos luminosidad. Cuando el hidrógeno es el mismo, como en las Hyadas 6 dobles, la luminosidad depende de la masa, pero de ordinario la cantidad de hidrógeno es diferente en cada estrella.

Según Menzel, la formación del Universo actual, con la distribución de nebulosas y estrellas, no es muy superior a 2×10^9 años.

La edad de las estrellas, como la de nuestra galaxia, se calcula hoy, según Whitrow, en cuatro mil millones de años.

Estos autores suponen implícitamente que todas las galaxias tienen la misma edad, la misma las nebulosas espirales, y otro tanto se diga de los cúmulos y estrellas particulares; y no se ve dificultad en que, por haber sido diferente el modo de formación y otras circunstancias, lo sea también la edad.

Las estrellas gigantes, y más las supergigantes, es imposible que lleven muchos millones de años con el régimen actual de verdadero despilfarro radiante. Si la energía estelar, escribe D. Menzel [15], procede del H, las estrellas supergigantes, como la Y del Cisne, tienen menos de mil millones de años. Algunas estrellas son, por consiguiente, de moderna formación y aun en la actualidad se están formando no pocas.

Edad de los elementos [16]

Hoy los astrónomos, y sobre todo los físicos atómicos, como se expone en las fronteras de la Física y de la Filosofía, *El Universo* (en prensa), tomo III, cap. XII, dan por supuesto que los elementos químicos se formaron en una etapa preestelar.

No sin sólidas razones se presupone que los isótopos de un elemento, yodo, por ejemplo, cuajaron todos a la vez y en la misma cantidad.

Examinando la proporción en que hoy se encuentran en la Tierra, que es la misma que en el Sol y las estrellas, como, por otra parte, se conocen su vida media, período y constante de desintegración, por un cálculo sencillo se deduce el tiempo necesario para alcanzar la proporción actual desde la primitiva, en que ambos isótopos eran iguales en cantidad.

Apliquemos el procedimiento a los isótopos del yodo I^{127} e I^{129}, estable el primero y radiactivo el segundo, cuya vida media es $1{,}72 \times 10^7$, que otros hacen subrir a 10^8 años, y con emisión de β se transmutan en Xe^{129} [17].

---

[14] L. Gratton: "Recenti progressi nella teoria della costituzione interna delle stelle", *Scientia*, 99 (1941), 101.

[15] *Our sun*, 246 (de la col. de Harv.).

[16] R. A. Alpher: "A Neutron-Capture Theory of the formation and relative abundance of the elements", *Phys. Rev.*, 74 (1948), 1570-1589.

[17] S. Katcoff, O. A. Schaeffer y J. M. Hastings: "Half-Life of I^{129} and the age of elements", *Phys. Rev.*, 82 (1950), 688.

La relación actual en la corteza terrestre, según E. Suess, es de 1g/cm.² del I^{127} y 10^4 g/cm.² del I^{129} [18]. De donde resulta que el elemento yodo se formó hace tres mil seiscientos millones de años, es decir, $2,7 \times 10^8$ años antes que se solidificase la corteza terrestre.

¿Y los otros elementos? [19]

Pues al mismo tiempo, con poca diferencia, ya que la formación de los elementos parece duró sólo unas horas, dada la escasez de los más pesados, que no tuvieron tiempo de formarse sino en pequeñas cantidades.

¿Eterna la materia?

¿Puede ser eterna la materia? No, si creada en el tiempo, que eso es evidente.

Sabemos que la materia fué creada en el *principio* del tiempo; pues el tiempo comenzó con la materia.

La eternidad discutida la suelen entender algunos de modo que su duración sea superior a cualquier número concreto de años que se pueda señalar a partir de la hora presente hacia atrás.

Que pueda serlo en este sentido no ofrece dificultad; ya que Dios eterno pudo crear la materia desde la eternidad. Si lo hizo o no, es otra cuestión.

Hoy día hay ya razones *científicas* serias para afirmar que la materia no es eterna.

Para explicar el origen de los elementos y su abundancia relativa, los científicos dan por supuesto que la materia primitiva de que todos se formaron es la misma y precisamente los *neutrones*, como se expone en el capítulo ya citado de *El Universo*, y todos por el mismo procedimiento de *captura* de neutrones.

Ahora bien, la edad de los neutrones no puede ser eterna. El neutrón es radiativo con una vida media de treinta minutos, en que con emisión de un β se transmuta en protón; si la masa primitiva de neutrones fuese eterna, para la fecha de la formación de los elementos, unos cuatro mil millones de años, no quedaba un solo neutrón con vida, y no olvidemos que precisamente por captura de *neutrones* se formaron los elementos.

¡Y si la masa primitiva de neutrones fuese infinita! Pues el agotamiento sería igual, porque, de ser infinita la masa, serían infinitos los neutrones desintegrados con esa vida media, que no se alargaría ni en un segundo.

¡Mas tal vez la gran presión y temperatura de la primitiva masa empecieron la emisión de β por los neutrones!

En cuanto nosotros sabemos, la desintegración radiactiva es independiente

---

[18] "Age of the Elements", *Phys. Rev.*, 83 (1951), 1254.

[19] J. S. Smart: "The effets of Nuclear Stability and the formation of the Chemical Elements", *Phys. Rev.*, 75 (1949), 1379.

de presiones y densidades, y la temperatura subida, si en algo había de influir, como sabemos por el fenómeno termoiónico, es estimulando la emisión de electrones. Y en cuanto comenzó la emisión β, nació el protón, que, capturando un neutrón, engendró el deuterio, y, siguiendo el proceso, todos los otros elementos.

¿Y no pudo pasar mucho tiempo en que, por las condiciones de temperatura y presión, no fuese posible la existencia de núcleos y, por tanto, la captura de neutrones? [20].

Indudablemente que pudo pasar algún tiempo, pero no mucho, y menos una eternidad; porque la gran presión y temperatura tuvieron que producir una rápida expansión, en que bajaron ambas y fueron ya posibles los núcleos y la captura de los neutrones.

Acertadísimas son, pues, las observaciones con que el Sumo Pontífice Pío XII, en el discurso citado, termina el punto de la edad del Universo.

"I fatti pertinenti alle scienze naturali, a cui Cisiamo referiti, attendono ancora maggiori indagini e conferme, e le teorie fondate su di essi abbisognano di nuovi sviluppi e prove, per offrire una base sicura ad un 'argumentazione, che per sé é fuori della sfera propria delle scienze naturali.

Ció nonostante, é degno di attenzione che moderni cultori di queste scienze stimano l'idea della creazione dell'universo del tutto conciliable con la loro concezione scientifica, e che anzi vi siano condotti spontaneamente dalle loro indagini; mentre, ancora pochi decenni or sono una tale "ipotesi" venita respinta come assolutamente inconciliabile con lo stato presente della scienzia. Ancora nel 1911 il celebre fisico Svante Arrehunius dichiarava che "la opinione che qualche cosa nascere da nulla é in contrasto con lo stato presente della scienzia, secondo la quale la materia é immutabile" [21]. Parimente é del Plate l'affermazione: "le materia esiste. Del nulla non nasce nulla; por conseguenza la materia é eterna. Noi non possiamo ammetere la creazione della materia" [22].

Quanto diverso e piu fedele specchio d'inmense visioni é invecce il linguaggio di un moderno scienziato di prim'ordine, Sir Edmund Whittaker, accademico pontificio, quando egli parla delle suaccennate indagini intorno all'etá del mondo:

"Questi differenti calcoli convergone nella conclusione che vi fu un'epoca, circa 10^9 ó 10^{10} anni fa, prima della quale il cosmo, si esisteva, esisteva en una forma totalmente diversa da qualsiasi cosa a noi nota; coso che esa rappresenta l'ultimo limite della scienzia. Noi possiamo forse senza impropieta riferirci ad essa come alla creazioni. Essa fornisce un concordante sfondo alla veduta del mondo, che é suggerita dalla evidenza geologica, che ogni organismo esistente sulla terra ha avuto un principio nel tempo. Se questo risultato dovesse essere confermato da future ricerche, protrebbe ben venire ad essere consideratio come la piu importante scoperta dell'epoca nostra; poiche esso

---

[20] T. G. Gamow: "The Role of Turbulence in the evolution of the Univers", *Phys. Rev.*, 86 (1952), 251.

[21] *Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten*, 1911, p. 362.

[22] *Ultramontane Weltanschaung und moderne Lebenskunde*, 1907, p. 55.

rappresenta un cambiamento fondamentale nella concezione scientifica dell'universo, simile a quello effetuato, or sono quatro secoli per opera di Copernico" [23].

Conclusión

Ateniéndonos al estado actual de la ciencia, la materia no es eterna y lo más que hoy día se le puede otorgar son veinte mil millones de años de edad. Fué, por tanto, creada; hay un Creador de poder infinito.

JAIME MARIA DEL BARRIO, S. J.
Profesor de Introducción Fisicoquímica a la filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas.

---

[23] *Space and Spirit*, 1946, pp. 118-119.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

KARPMAN, B.: *Case Studies in the Psychopathology of Crime.* A reference source for research in criminal material. Vols. III y IV. Publ. Medical Science Press. Washington, 1948. 834 y 875 pp.

En esta misma revista (PENSAMIENTO: 4: 8, 1948) hicimos una recensión del volumen II de esta obra. En los tomos III y IV el criterio de la recopilación de materiales es el mismo. Cada uno de ellos contiene cuatro casos de criminales con manifestaciones psiquiátricas, con la pretensión de presentar el material "como tal", "los casos no son interpretados porque las interpretaciones deforman los resultados", "sólo presenta material para la investigación, de la mejor manera que sabe". Al concebir la obra, la recopilación de material representaba sólo una parte de ella; cada tomo tenía que ir acompañado de otro dedicado a la discusión e interpretación de cada caso; pero esta parte interpretativa no se ha publicado y únicamente en revistas especializadas se ha hecho mención parcial de alguno de los casos.

El prefacio va dedicado principalmente a defenderse de las críticas de que ha sido objeto la obra. Se le ha discutido: las fuentes de que obtiene el material, la selección forzada de los casos; su inspiración psicoanalítica; su falta de comprobación, de veracidad y de objetividad; el que acepta sin crítica los datos; el que use una técnica poco perfeccionada; el exceso de fantasía, sobre todo en los sueños; el que las historias sean demasiado breves; la excesiva valoración del factor sexual. En nuestra anterior recensión ya hicimos hincapié en estos defectos.

Es decir, que en una pretendida imparcialidad aparece evidente una intención; y es precisamente en esa contradicción entre lo que se propone y la manera de encubrirlo en que aparecen destacados esos defectos. Hay una elección de los casos con serios prejuicios y una dogmática psicoanalítica rígida, que en todo hace valer sus principios. Explícitamente, trata de demostrar que la psicoterapia ofrece la única manera de penetrar en el alma del criminal y de lograr su curación; pero sin que ponga a contribución de esta prueba una metodología, un análisis y una posición filosófica eficaces.

Al principio de estos dos volúmenes basándose en una pintura religiosa de un criminal enfermo mental, hay un interesante estudio sobre las características históricas, estéticas y psicológicas de este tipo de pinturas.

Ninguna crítica puede dejar de reconocer el esfuerzo que supone esta recopilación. Las mejoras que aparecen en estos dos volúmenes con respecto a

los anteriores podrían aún aumentar si se tuviesen un poco más en cuenta los adelantos que la metodología psiquiátrica ha hecho gracias a Jaspers y a partir de él.

DR. N. ANCOCHEA.

FEBRER, MATEO (O. P.): *El concepto de persona y la unión hipostática.* Revisión tomista del problema (Biblioteca de Tomistas españoles vol. XIII) ed. F. E. D. A., Valencia, 1951; 22 × 15,5 cms.; 380 pp.

Divide el autor la obra en dos partes, de las cuales la primera es un tratado filosófico del concepto de persona, y la segunda un tratado filosófico-teológico de la aplicación de dicho concepto al caso de la unión hipostática. Por la índole de esta revista, nos limitamos a dar los títulos de los capítulos de la primera parte, cuyo título general es: "El constitutivo metafísico de persona consiste en la razón de individuo intelectual". Los siete capítulos son: Asuntos preliminares; qué añade la persona a la naturaleza individua; el supuesto o la subsistencia; individuo y supuesto (o subsistente) son idéntica cosa; el principio de individuación; "la existencia"; la persona. Quiere estudiar el autor no el concepto de la persona creada, sino el de la persona en general.

Ante una cuestión que hasta hoy ha sido considerada como tan difícil por los filósofos, cual es la del constitutivo metafísico de persona, afirma F. que es cuestión "sumamente sencilla dentro de los principios y nociones primordiales de la filosofía tradicional" (p. 334). En otro pasaje añade: "Y es muy de extrañar que inteligencias como las de estas figuras próceres de la escolástica [Capréolo, Cayetano, Escoto, Suárez, Billot] no hayan vencido una sencillísima mala composición de lugar" (p. 54).

Ya indica el subtítulo de la obra que se trata de una revisión "tomista", y efectivamente, no se estudia el problema en las raíces metafísicas que tiene dentro de los varios sistemas, para ver de admitir o refutar a fondo esas posiciones últimas; se mueve el autor dentro del campo estrictamente tomista, y tiene perfecto derecho para ello. Esta limitación, sin embargo, trae como secuela el que no encontremos aquí un estudio tan completo como lo exigiría la auténtica revisión de todo el problema.

Para F. el supuesto o subsistencia es una noción transcendental, más en concreto hemos de decir que es el "aliquid" de la ontología; todo ente es supuesto, de tal manera que "suppositum et ens convertuntur". No es que se haya descubierto un nuevo transcendental, "sino que con toda evidencia el supuesto es uno de los cinco (o seis incluyendo al *pulchrum*) de nuestra Ontología. Nos referimos concretamente al *aliquid*" (p. 337). Individuo es "una mismísima cosa" (p. 340) que aliquid=aliud quid. Distinción fundamental es la existente entre individuo perfecto (incomunicable, individuo simpliciter) e imperfecto (comunicable, individuo secundum quid); luego supuesto es lo mismo que individuo simpliciter. Preguntar, pues, qué añade la razón de supuesto sobre la naturaleza individua no tiene sentido, porque sería como preguntar qué añade el supuesto al supuesto. Sólo se podría preguntar qué añade la razón formal de supuesto a la naturaleza *imperfectamente individua,* y se habría de responder que le añade la perfecta individualidad. Ahora bien, "el *perfecto individuo* es el *único individuo*" (p. 345); luego el supuesto nada añade a la naturaleza individua. Lo que decimos del supuesto vale de la persona, con tal que reflexionemos en qué persona es el supuesto *intelectual.*

La aplicación al terreno teológico es obvia: la naturaleza humana de Cristo se hace persona cuando se hace individua, cuando se hace aliquid; y esto sucede cuando y porque está unida hipostáticamente al Verbo.

El autor tiene conciencia de que se mueve en un plano distinto de aquel en que plantean el problema los demás filósofos y teólogos; es más, en este planteamiento personal ve él la novedad y la clave de la solución. Los demás se refieren a la per-

sona *creada*, él a la persona *en general*. De aquí la insistencia en que el supuesto es una noción *transcendental*, de aquí el que se nos diga: "una vez conocida la razón formal de supositalidad y haberla identificado con la individuación, ya no debe preocuparnos la manera de individualizarse las cosas en su plano específico; esto ya no es del metafísico" (p. 125; véase p. 335, 352).

La solución ofrecida en estas páginas, pensamos que no es una revisión del asunto que interesaba aclarar, sino que desgraciadamente adolece del equívoco que F. echa en cara—creemos que injustamente—a todos los filósofos y teólogos respecto al tema del constitutivo de personas, a saber: "todas las opiniones expuestas coinciden desde su mismo punto de origen en vagar fuera de la cuestión fundamental" (página 367). Se esfuerza F. con singular penetración en demostrar que supuesto es lo mismo que individuo, e individuo lo mismo que algo. Pero naturalmente insiste en que es capital distinguir entre individuo simpliciter, que es el individuo incomunicable, e individuo secundum quid, que es el individuo comunicable (p. 99-119). Por tanto lo decisivo es la incomunicabilidad: "¿Cuándo [una cosa] se hace individua? Cuando es incomunicable" (p. 128).

Si prescindimos de la particularidad discutible de llamar simplemente individuo al supuesto o al ser incomunicable (F. propone que nuestra filosofía adopte el vocablo de "singular" para señalar los individuos comunicables, y deje definitivamente el término de "individuo" para los incomunicables—p. 123—y lógicamente algo semejante debería proponer al menos para el término "algo", con el que él identifica al "individuo simpliciter"), lo clásico ha sido siempre hacer consistir la razón metafísica de supuesto in genere ni más ni menos que en esa incomunicabilidad. Lo que ha preocupado a filósofos y teólogos—supuesto principalmente el dogma de la encarnación—es determinar *en qué consiste* esa incomunicabilidad del ser. Ni vale decir que esta es una noción transcendental de la misma manera que el "uno" o el "verdadero", y que "no se deben extremar mucho las preguntas en este aspecto, porque preguntar ya cuándo y por qué una cosa es incomunicable es lo mismo que preguntar cuándo y por qué tiene tal esencia" (p. 128). El "uno" y el "verdadero" realmente transcienden el ser, y no hay ser que no sea uno y verdadero; en cambio hay seres que no son incomunicables, sino que están comunicados con otros seres. No se pregunta el cuándo y el por qué, sino más bien el cómo; es decir, qué realidad hay o no hay en un ser comunicado a otro o comunicable si se lo compara con otro ser que no está comunicado o es incomunicable. En este punto se han detenido los escolásticos, y esto no se resuelve con el solo concepto metafísico de que el supuesto es una noción transcendental, idéntificada con el "individuum" y en último término con el "aliquid".

Aguardemos a que el autor pueda cumplir su promesa de hablar sobre qué es lo que constituye a un ser en individuo simpliciter "en tiempo y lugar más oportuno" (página 125), aunque tememos que no hemos de sacar más luz para conocer el constitutivo metafísico que nos interesa de la individualidad, ya que F. no ofrece exponer sino la manera de individualizarse las cosas en su plan específico, que es "una cuestión cosmológica que con motivo de los adelantos de las ciencias físicas, es necesario que vuelva a someterse a nueva revisión" (p. 125s).

La solución final que da F. al aspecto filosófico-teológico confirma la impresión de que no se ha logrado avance positivo de importancia. La naturaleza humana de Cristo, nos dice, sólo se hace individua cuando y porque está unida al Verbo. Pongamos en lugar de "individua", "persona"; y tendremos lo que han admitido siempre teólogos y filósofos, pues es el dogma mismo. La cuestión *comienza* ahí.

Según la expresión de F., "las *otras* naturalezas humanas (todas, exceptuadas la de Cristo) se terminan en la unión mutua de cuerpo y alma; y con esta unión substancial y esencial adviene la independencia, la incomunicabilidad... En cambio la naturaleza humana de Cristo no se limita a la mutua unión de cuerpo y alma; sino que tiene una continuidad ilimitada *que no tienen las otras*, una continuidad que es de carácter infinito... pero sobrevenida a la perfección máxima de orden específico de la naturaleza humana de Cristo. Por lo tanto a *esta naturaleza humana* no le falta absolutamente nada, ni positivo ni negativo, de lo que tiene la naturaleza humana del hombre más perfecto" (p. 253s). No hagamos problema del término "falta". F. responde sí a la cuestión por qué esa naturaleza humana de Cristo no es persona humana, pero no a la cuestión *cómo* es que, siguiéndose a la unión de alma y cuerpo

en las demás naturalezas el que advenga la incomunicabilidad, en esta naturaleza humana de Cristo no adviene esa misma incomunicabilidad humana. La razón última es ciertamente la elevación de esa naturaleza a la unión hipostática, en lo que con visión profunda y original insiste F., pero *algo* no se da en esta naturaleza humana de Cristo que se da en las demás: ese algo es la no incomunicabilidad humana o la no persona humana: ¿qué es concretamente ese algo? ¿lo hemos de reducir a la categoría de una mera negación o es algo positivo y qué es?

Se podrán rechazar las soluciones dadas hasta ahora, pues no pasan de probables, pero no se ve cómo se pueda decir que este es un planteamiento absurdo del problema; planteamiento que surge precisamente de admitir el hecho de que la naturaleza humana de Cristo sólo se hace perfectamente individua, en la terminología de F., cuando y porque está unida al Verbo.

Tal vez no hayamos calado suficientemente en el pensamiento del autor. De todos modos podemos asegurar haber leído con creciente interés y gusto este libro, que sabe presentar con diafanidad de ideas y espontaneidad de estilo no corrientes en estos trabajos, una cuestión metafísica tan debatida, y en la que el mero decidirse a revisarla es argumento claro de un talento esforzado y penetrante; de él queda buena prueba a lo largo del trabajo.

J. SOLANO.

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN: *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia.* Madrid, Revista de Occidente, 1952. 240 págs.

Creo disentir en algo de Valverde, avanzando más que él al afirmar que para mí el libro de Aranguren es el mejor en absoluto de los escritos por españoles y aparecidos en el pasado año. Y lo es porque realiza en el lector algo inaudito respecto a tanta moderna literatura, el libro de Aranguren hace pensar, y hace pensar preocupando, y si queréis, doliendo. El mejor libro, pues, por lo que dice, y el mejor por su modo sabio de decir. ¡Qué difícil va siendo sumar y descubrir sumados la sinceridad y valor con la discreción y la sencillez!

Sobre tres planos principalmente nos hemos detenido y hemos tenido que pensar, tres planos bien tramados en un libro escrito a cincel, donde hay sudor humano y lágrimas, pero sobre todo amor, un modo de amar algo olvidado. Acerca del primero de los planos diremos poco. Aranguren nos habla del protestantismo en una forma y con una palabra desacostumbrada en España. Aquí seguíamos con Balmes entre las manos, cuando de protestantes tocaba decir algo. Aranguren, afirmando que no entra en la discusión formalmente teológica, nos presenta el complejo mosaico protestante como algo vivo y humano que si no se justifica como doctrina, se entiende como talante, como un estado de ánimo, como una forma de existencia. Tal novedad de nuestro audaz pensador supone nada menos que una mirada inédita de los españoles sobre nuestra realidad religiosa, que es algo más que una doctrina. Aranguren nos habla de los heresiarcas ni con la actitud novísima e ingenua de la apología ni con el viejo ceño hispano hecho a la bilis y al dicterio. Y esto ya es mucho para el talante hispano, esto y el hablar del mismo modo de epígonos protestantes tan diversos, por ejemplo, como Barth y Unamuno.

Pero es en el otro plano donde el autor se crece en su valentía y afina en su pensamiento. Aranguren habla del talante católico de estos últimos siglos. Antes ha distinguido bien, e incluso ha puesto en duda que se pueda hablar con rigor de un verdadero talante católico. Valverde en su crítica insiste en este exacto punto de vista; la herejía más pegada a la historia ofrece expresiones que el catolicismo más trascendente y supratemporal no tiene por que ofrecer. Mejor dicho, son muchos los talantes católicos de un idéntico catolicismo en veinte siglos. Aranguren examina el de la contrarreforma. En él distingue una primera y oculta influencia del mismo protestantismo, consecuencia que diríamos fatal en toda lucha de religiones. Aquella seriedad de nuestros contrarreformadores, que ya tanto molestaba a Chesterton, parece a veces una defensa contra las acusaciones calvinistas. Aquel activismo que se nos entra ingenuamente puede ser también un arma tomada al enemigo.

Aranguren, sin embargo, pasa por alto aquellas relaciones involuntarias y se detiene a examinar el fruto o término del catolicismo contrarreformador. Aquí hay que reconocer que a veces nuestro español escritor ofrece un perfil un tanto gálico. Y esto me atrevo a decirlo en su elogio. El resultado del catolicismo contrarreformador es esta manera de tomar "la religión como el reaseguro, la supramundana garantía de su mundana seguridad". Estamos ante esta forma católica que llamaron en Francia "asegurada y protegida". Sus características decadentes son tan nuestras que por ello pueden sorprendernos. Así, por ejemplo, "aquella mate, mediocre, cotidiana y burguesa cercanía a Dios", aquella "virtud inferior, imagen degradada del bien", de la cual decía Simone Weil ser más difícil su arrepentimiento que del mal, aquella "consideración oficial y social" que sostiene al cristianismo protegido, instalándole tranquilamente en su circunstancia, el catolicismo como "quietif" en frase de Gide, "la religión de encarnación", es decir, de trono y altar bien abrazados. Aranguren va soltando por sus páginas rasgos diversos que retratan tristemente un modo católico de ser que no puede gustarnos en su conjunto. Aranguren, sin embargo, no se indigna, reconoce el momento de crisis, reconoce que además de estos desgraciados contenidos o apariencias, el catolicismo actual tiene más cosas, valores ciertos, por ejemplo... la Verdad.

Y detengámonos ante el plano tercero sobre el cual la valentía del autor, su fino análisis y su estilo discreto y ponderado. hacen una obra maestra. Aranguren va a demostrarnos que en este catolicismo que, como consecuencia de la Contrarreforma, sigue imperando entre nosotros, un influjo protestante se da, crece y penetra y precisamente en la hora en la cual las iglesias seudorreformadas entran en su ocaso. El tema es delicado, y para ciertos oídos ensordecidos en su elementalidad y bobería, escandaloso. ¿Es real este influjo del talante protestante en nuestra talante católico del día? Son bastantes los índices que Aranguren va recogiendo por las páginas de su libro. Así, la realidad de esa "inseguridad que ha penetrado en el interior de la existencia católica". Nuestros católicos de allende un par de siglos no hubiesen comprendido que un fiel de estos años hablase y viviese de su angustia vital, siendo católico. No menos interesante es el índice que muestra una lejanía de Dios admitida en la actual espiritualidad ortodoxa, "esa inexperiencia radical" de su Majestad, ese Dios que no se deja alcanzar, porque de lo contrario, según Saint Exupery, no sería Dios, ese Dios que es la Noche en las

emocionantes meditaciones, de Lippert, es según Aranguren el "Deus absconditus" de Lutero.

Un tercer rasgo de corte luterano es el de la necesaria conquista diaria de la fe, conquista fatigosa que se impone al hombre moderno y de la cual algo sabemos los que intentamos ayudar a esta juventud. La fe intranquila, la fe arriesgada, la fe en esa crisis meritoria, pero dolorosísima. Y con su drama, el de la propia pequeñez, el de la conciencia angustiosa del pecado, también legítimo fruto luterano y también indiscutible fenómeno vital en tantos jóvenes. Esta faceta íntima de nuestro catolicismo al día le lleva a Aranguren a un triste vaticinio, el de la desaparición de "los bellos tiempos de los mártires". Siguiendo en este punto las admirables palabras de Simone Weil, Aranguren sostiene que "la actitud heroica es continuación de una ilusión precristiana, la de que el hombre puede levantarse prometeicamente por encima de sí". "El heroísmo puro y la santificación, son, según él, movimientos de sentido opuesto". La novísima conciencia de pecado humillando al hombre moderno le aparta del heroísmo antiguo, todo ello en auténtico clima luterano.

Otros datos aporta el autor para ir probando esta influencia del talante extraño sobre el nuestro. Un modo ancho y filantrópico de mirar a los hombres y a sus libertades, modo que Aranguren ejemplariza con el suicidio generoso (?) del protagonista de Greene y con las frases aquellas de Simone no queriendo acabar de convertirse por no abandonar a las pobres masas infelices de descreídos. Sumando más aportaciones encontramos en el libro la declaración de que hoy cada vez se entiende más entre nosotros el evangelio como mensaje existencial que como mensaje doctrinal (sobre este delicado punto el mismo Aranguren ha afirmado cosas audaces en su estudio sobre la religión en el bachillerato, aparecido en el número segundo de la *Revista de Educación*). En el mismo nivel se halla el sentido de historicidad dado hoy a tanta verdad católica, y la diferencia progresiva que se hace según pasan los años entre religión y moral, es decir, deshaciendo el equívoco de que el hombre honrado es ya por eso religioso. Aranguren añade todavía como señales de este talante protestante, el afán unitivo que por encima de antiguas gazmoñerías (son sus palabras) nos va acercando sin miedo a los hermanos disidentes, y un mayor deseo de entender la Iglesia como misterio y a Dios como trascendente. Por último, la bien manifiesta corriente de anticlericalismo novísimo.

Luego no se puede dudar. Son muchos los signos y los estigmas que denotan el hecho del influjo. En este punto, y con ligeras variantes, nuestra experiencia en el trato con jóvenes universitarios viene a confirmar la tesis de Aranguren. Se da la inconsciente penetración de matices religiosos originariamente protestantes. Pero, añade nuestro autor prudentemente: "Sería un grave error pensar que esta abertura actual del catolicismo consista exclusiva ni siquiera principalmente en un mirar hacia el protestantismo... El pensamiento católico actual mira hacia otros muchos lados". Se trata no más de "estados de ánimo en que tal vez, y no por nuestro gusto, nos sea dado vivir a una buena parte de los hombres de nuestro tiempo".

Y llegamos al punto más delicado de las tesis de Aranguren. El autor va a dar su opinión sobre el fenómeno religioso hasta aquí registrado. ¿Es él fatal y realmente dañino para el catolicismo?... Oigamos sus palabras; ellas

cierran su obra dejándonos así la flor de su pensamiento: "Hoy, cuando el combate entre las distintas confesiones cristianas es ya un hecho pretérito, un hecho histórico, y el verdadero terreno en que se plantea la lucha religiosa es el de cristianismo o descristianización, se presenta la gran coyuntura para el rescate de fuentes de experiencia religiosa, cegadas durante mucho tiempo por pacatería; para la recatolización de toda la realidad religiosa cristiana. Pues la precaución en el admitir no debe hacernos olvidar la precaución en el rechazar ni tampoco la plenitud de nuestra responsabilidad como intelectuales católicos". Estoy cierto que estas palabras han de llamar mucho la atención. Realmente dan que pensar y dan también, porqué no decirlo, cierto miedo. El mismo Aranguren más atrás lo ha confesado: "Una crisis profunda pone en cuestión los fundamentos de nuestro encontrarnos católicamente ante Dios". Sin embargo la tesis desnuda no puede ser reprobada. Siempre que el depósito de la revelación quede intacto, como no podrá menos de suceder, bien venidos sean todos los talantes humanos. El eterno catolicismo puede digerir todo producto vital de la humanidad, enriqueciéndose circunstancialmente con sus vivencias.

Una de ellas, muy querida de Aranguren, creo que es bien valiosa para el viejo tipo de católico "asegurado". Me refiero a una más profunda interpretación de la humildad. Dice Aranguren: "No suele ser en el orden, en la satisfacción de sí mismo y en la seguridad, sino al revés, en medio de la miseria y la abyección, en la ruptura y el fracaso existencial, cuando el alma está más propicia para que en ella irrumpa Dios". Cierto, con un solo distingo y salvedad, el de la no fácil paz cristiana, señal evangélica, que también parece hacer al alma propicia a la irrupción sagrada. Estamos ante un problema ascético complejo, que no es del caso desarrollar ahora. Humildad y paz, conciencia de pecado y esperanza en el Señor; vista así la solución para el católico aviejado que no nos gusta, nada hay que objetar, aunque temamos, ante la bienvenida que Aranguren da a las extrañas influencias.

Bienvenida pues, pero con ese temor y vigilancia que siempre el magisterio de la Iglesia fielmente realizó. Temor y vigilancia, ¿a quién?, ¿a qué? Yo diría que cerca del mismo Dios. Perdóneseme este final fuera de norma en una crítica de libros—ya dijimos que el mérito de Aranguren es habernos hecho pensar—temor y vigilancia acerca de Dios. Pues en sus planes puede estar la extraña providencia que gobernó en otros tiempos. El protestantismo está en franca decadencia como doctrina e iglesia, el protestantismo cuando su auge y rebeldía no pudo hacer mella en la península. Pues bien, la extraña providencia puede repetirse y a la hora del ocaso luterano y calvinista, por la puerta sutil de los talantes el herético elemento puede introducirse en una sociedad peninsular cansada de talantes católicos a ultranza. La hipótesis no deja de ofrecer hoy realidades como apoyos. Dejemos aquí el mal anuncio...

Y terminemos oponiéndole un "Absit" clásico y rotundo, pero no suficiente. Libros como los de Aranguren, libros tan sinceros, tan abiertos y tan serenos serán los que además de hacer cultura, pueden, siempre que emparejen con la plegaria, servir de centinelas en el sagrado deber de velar la fe de nuestros padres.

José María de Llanos, *S. J.*

HABERLIN, PAUL: *Philosophia Perennis. Eine Zusammenfassung.* Berlín, Springer-Verlag, 1952. 162 págs. 25 × 17 cm.

Paul Häberlin nació en 1878 en Kesswil (Suiza). Es con Klages y Jung uno de los fundadores de la caracterología actual; su obra "Der Charakter" (1925) es una de las de mayor significación e influencia en el desarrollo de la psicología contemporánea. Pero a Häberlin, más que los temas descriptivos y empíricos, le han preocupado sobre todo los grandes problemas fundamentales de la filosofía sistemática. Ahora, en este nuevo libro, nos ofrece, a modo de testamento filosófico, la síntesis y compendio de todo su pensamiento. Podrá extrañar que a tal contenido el autor haya dado el título de *Philosophia perennis.* Filosofía perenne expresa un conjunto de verdades de validez suprahistórica, exentas de todas las posibles alternancias de acierto y de error a que está sometido el pensamiento individual. El autor, por supuesto, no pretende que su propio pensar sea la expresión de verdades definitivas e imperecederas. La *Philosophia perennis* que intitula su libro, no se refiere al contenido de su propio filosofar, sino a éste en cuanto quehacer y realidad. Filosofía perenne es el esfuerzo constante e imperecedero de la mente humana por conseguir un saber de valor absoluto acerca del ser, del hombre y del mundo: de este filosofar perenne es un ejemplo la propia empresa filosófica de Paul Häberlin.

El sentido de esta filosofía perenne, lo declara el autor más ampliamente con la indagación de la esencia del filosofar auténtico. El verdadero impulso filosófico nace del amor a la sabiduría, a la verdad. Amor que es vida del hombre y conformador de esta misma vida. La filosofía dirige al hombre; es conducta. La filosofía pretende fundar y conducir la vida iluminándola con la luz de una verdad inconmovible, con un conocimiento absoluto e incondicionado. El saber filosófico es conocimiento a priori, no empírico; es realización de este mismo saber, conquista de la verdad en su absoluto e incondicionado valor. Con ello quedan excluídos del filosofar auténtico el empirismo y el tradicionalismo; aquél es conocimiento *a posteriori;* éste no es realización del saber, sino aceptación de un saber ajeno. Häberlin excluye también del filosofar auténtico la *especulación.* En este punto nos parece su proceder un tanto arbitrario. Häberlin sostiene que la especulación es la caricatura de la verdadera filosofía. En el fondo lo que inspira esta aversión al saber especulativo es la repulsa sistemática del conocimiento abstractivo y conceptual: como si este conocimiento no fuera legítima conquista de una verdad de absoluto valor. Tal apreciación, repetimos, nos parece arbitraria. La filosofía, como obra del hombre, de su entendimiento finito, pobrísimo de intuiciones, no puede llegar a la verdad absoluta e incondicionada si no es por el arduo camino de la especulación, y ésta es válida por la misma validez de la abstracción, que abre al entendimiento humano el reino inmutable de las esencias. Tampoco nos parece justa su exclusión de todo saber empírico, del ámbito del filosofar auténtico, como si la experiencia no pudiera ofrecer en sí misma un contenido de verdad absoluta y así fundar un conocimiento a priori. Esto, lo veremos muy pronto, lleva al autor a profesar un apriorismo extremadamente peligroso.

Los grandes temas de la filosofía perenne son: ontología, cosmología, an-

tropología; la ontología, que descubre el ser y su valor; la cosmología, que descubre el valor a priori del orden del mundo y señala el inicio válido del saber empírico; la antropología, que descubre el ser del hombre y abre el camino a la estética, la lógica y la ética. Sobre cada uno de estos temas nos ofrece Häberlin una exposición condensada, rica en reflexiones y sugerencias.

Nos han interesado especialmente las páginas dedicadas a la ontología. Häberlin parte de esta verdad original y primera: la realidad del sujeto. El ser del sujeto es la primera verdad absoluta, a priori. Verdad anterior a toda experiencia: el ser del sujeto es la condición a priori de toda experiencia. Pero el ser del sujeto, en esa su aprioridad constitutiva y esencial, ¿se da al mismo sujeto anteriormente a toda experiencia? Häberlin trata de fundar el ser del sujeto, de establecer su verdad absoluta, a priori, anteriormente a toda experiencia de ese mismo ser del sujeto, anteriormente también a toda revelación del ser mismo en su verdad. Como antes indicábamos, este apriorismo radical nos parece peligroso, poco conducente para superar el subjetivismo, que es la pretensión del autor. El ser del sujeto, su verdad, no puede darse al sujeto mismo sino en un juicio de existencia y este juicio no puede menos de apoyarse en la experiencia de ese mismo ser. Que en esta experiencia y en el juicio subsiguiente se revele absolutamente la verdad del sujeto y su aprioridad constitutiva de toda experiencia, nos parece fundado; pero con ello se da también con la misma razón de aprioridad, la verdad del ser en general, esto es, la fundada abertura del sujeto mismo al ser y a su verdad. Esta abertura, fundada ontológicamente en el juicio sobre la propia existencia, es la verdad primera y originaria: que el ser es, es la condición a priori de toda afirmación. Y es a partir de esta fundamental afirmación del valor del ser y del ser en general, como es posible fundar también la verdad del objeto: a partir, decimos, de la objetividad misma del sujeto, iluminada por la verdad del ser en general. Häberlin trata de deducir a priori la realidad del objeto a partir del ser del sujeto. Su esfuerzo dialéctico no satisface por la razón ya indicada, el radical apriorismo que lo inspira.

En su ulterior elaboración de la ontología, Häberlin afirma la relatividad de todo ente real y al mismo tiempo la absoluteza del ser. Aquella relatividad consiste en la necesaria referencia que todo ente, como objeto, dice, a otro ente, como sujeto: la relación sujeto-objeto es inherente a todo lo real. La absoluteza del ser consiste en que el ser (*Sein*) como tal no puede estar fundado en ente ninguno. El ser del ente es infundado: su absoluteza equivale a absoluta *inexplicabilidad*: "Sein ist nicht Rätsel, sondern *Geheimnis*" (p. 44). Las consecuencias de esta posición no pueden ser más graves. Häberlin niega la validez de todas las pruebas que el teísmo pueda aducir para fundar el ser de los entes en un Ente supremo, en Dios. El autor afirma que todas las pruebas de la existencia de Dios no son nada más que intentos de hacer plausible una idea (p. 45). Es la extrema consecuencia de aquel apriorismo radical y de la negación de toda bien fundada trascendencia del concepto del ser y de la analogía del mismo. Cierto es que Häberlin concede a la verdad de Dios toda su dignidad y su valor; él mismo rechaza que pueda darse una oposición entre la fe cristiana y la filosofía (p. 140); pero aquí mismo niega a la filosofía todo saber acerca de la razón última del ser de los seres; afirma que "dass *Geheimnis* des Seins nicht aufgehoben, sondern bestätigt ist durch das Wissen

um den *göttlichen* Grund" (ibid.). No es menester decir que este agnosticismo teológico es para nosotros absolutamente inadmisible. Y lamentamos que en esta cuestión suprema Häberlin se aparte de la mejor y más auténtica *Philosophia perennis*: porque en otras cuestiones ciertamente su pensamiento potente y sutil felizmente coincide con esa filosofía que no muere.

R. Ceñal.

S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordinis Praedicatorum: *Summa Theologica*, cura Fratrum eiusdem Ordinis. I Prima Pars. II Prima Secundae. III Secunda Secundae. IV Tertia Pars. V Supplementum. Indices. Madrid. B. A. C. 1951-52. XXIV-854; XX-850; XXVIII-1232; XX-800; XX-630-390* pp., 20 × 12,5 cm.

Un auténtico "record" editorial. En menos de un año, en menos de medio año, de Pascua de Navidad de 1951 a la Fiesta de la Ascensión de 1952, han salido de las prensas de Rivadeneyra estos cinco volúmenes en los que nos ofrece la B. A. C. entera la Suma Teológica, Suplemento e Indices.

La presente edición manual de la *Suma*, exclusivamente del texto latino, no interferirá, se declara, la continuación de la otra edición bilingüe, "ampliamente anotada y comentada", que quedó en el tercer tomo (I, q.74). Indudablemente el ritmo lento de esta segunda edición puso a prueba la impaciencia con que se deseaba una edición española de la *Suma*, rápida, cómoda y económica. La B. A. C. ha dado cima al anhelo común con una eficacia que tiene aspectos de creadora. La preparación del texto ha sido consiguientemente simplificado, podría parecer, hasta el extremo; pero quien hojea las páginas de nuestra "Suma" española, advierte al punto el meritísimo y paciente trabajo realizado por los editores literarios de la Orden Dominicana, tanto más de admirar cuanto que ha debido contraerse a espacios de tiempo en verdad angustiosos, aun admitiendo que la preparación inmediata se haya circunscrito a una adaptación de la parte latina de la bilingüe, posiblemente ya lista para la imprenta.

En ésta, como en la bilingüe, se nos da el texto *leonino*, el más depurado hasta el presente. Tal se hizo ya en la edición Marietti (1948), superadas ciertas reservas y escrúpulos, respecto sobre todo de la Primera Parte y de la Prima Secundae, que movieron, entre otras razones, a los Padres de Ottawa (Instituto de Estudios Medievales) a reproducir la edición *piana* (1941). Puede, pues, fundamentalmente llamarse un texto crítico o "criticado", aunque no sea una edición crítica.

A todo lo largo de la *Suma* no han introducido los editores más que dos notas propias, correspondientes a los pasajes 2 2ae, q.88, a.11, sobre la dispensabilidad por el Papa del voto solemne religioso de castidad y 3, q.27, a.2, sobre la santificación de la Virgen "post eius animationem".

Reducido así al mínimum lo añadido al mismo texto tomista, no carece sin embargo la presente edición de los elementos indispensables para ser una magnífica edición de estudio: cuadro de pasajes paralelos, a la cabeza del artículo, en vez de al pie, como en Marietti y Ottawa; explicitación de las citas originales aristotélicas (Bidot, Bekker), patrísticas y boccianas (Migne), y de los correspondientes comentarios en las "lectiones" tomistas. En la técnica de citaciones y lugares paralelos se advierte que ha guiado a los editores, con indudable acierto, un criterio selectivo medio entre los métodos seguidos por Ottawa y Marietti. Lo mejor de ambas ediciones, quizá con un sentido práctico más afinado, ha sido recogido en ésta.

A edición tan oportuna no tenemos reparo ninguno de fondo que hacer, sino congratularnos de tener a mano el más eficaz medio de recibir y de irradiar, aún hoy, la luz del mayor maestro de la Escuela.

Sólo notaremos que el criterio de simplificación y rapidez en la edición ha oca-

sionado sin duda ciertas deficiencias de detalle inevitables. Lo primero es excesivamente lacónico el prólogo-presentación (L. S.), en que hubiera sido oportuno dar una mayor información sobre las particularidades de la edición, que en rigor da algo más que el escueto texto tomista. Aparte los adminículos de lugares paralelos y citas explicitadas, ocurren en el mismo texto minúsculos elementos añadidos, bien añadidos en gracia de la comodidad y simplificación, pero que hubiera sido bien advertir de ello al lector; por ejemplo, que los versículos de los libros sagrados no son de Sto. Tomás, que suele contentarse con citar libro y capítulo; que se ha puesto entre paréntesis (en el texto) los pasajes de la *Suma* aludidos por el mismo Sto. Tomás, cuando éste se cita a sí mismo con la fórmula indeterminada *ut dictum est* o parecida. Quizá una rápida corrección de pruebas ha dejado pasar sensibles erratas, al menos en el aparato de citas y en tres páginas consecutivas, abiertas al azar (páginas 61-63 del primer tomo), hemos tropezado con estas citaciones bekkerianas equivocadas: 270a23 en vez de 279a23 y 2211b28 en vez de 221b28; erratas que no figuran en la edición bilingüe. Advertimos también que al parecer se ha suprimido por sistema en la citación de Migne la letra marginal que figura, además de la columna, en otras ediciones; igualmente la cita bekkeriana se contrae por lo común a una línea, en vez de la línea inicial y final de pasaje, separadas por un guión, como es uso generalizado en contextos algo amplios.

Hemos con todo de decir que el texto mismo latino nos da la impresión de haber sido compuesto con todo esmero tipográfico; resulta bien legible y claro, si no con tintaje tan perfecto como en Marietti y en la misma edición bilingüe de la B. A. C.; en tres o cuatro páginas abiertas al azar, y consideradas detenidamente, apenas si hemos tropezado con alguna insignificante errata ortográfica.

L. Martínez G.

Daim, Wilfried: *Umwertung der Psychoanalyse*. Herold. Viena, 1951. 17×23. 363 pp. y 24 láminas.

Obra sugestiva, actual y bien intencionada parece, a poco de ojeada, ésta de Daim. La disposición de sus partes revela, además, un orden y desarrollo metodológicos y bien calculados.

El objeto primordial del estudio es la naturaleza de la perturbación psíquica, a fin de hallar su adecuada psicoterapia. Para investigar los caracteres de aquélla, el método preferido es el llamado fenomenológico, aplicado según la orientación de la denominada "psicología profunda"; con él se pretende descubrir la naturaleza del inconsciente, clave tanto de la normalidad psíquica como de sus perturbaciones. Mas de este examen fenomenológico humano, realizado a base de lo más próximo a la inconsciencia, como los sueños, el automatismo, el psiquismo infantil, juzga el autor inseparable la concepción existencial heideggeriana; de ahí que vengan a reunirse a lo largo de su trabajo estos elementos: examen fenomenológico, filosofía existencial, psicoanálisis freudiano. Así estudiado el fenómeno psicopatológico, los resultados que el autor obtiene son los siguientes: descubrimiento de que el centro vital del psiquismo humano, de cuya recta constitución depende la salud psicológica, está en su orientación hacia el Absoluto y no, al contrario de lo afirmado por Freud, en la tendencia hacia lo sexual. La conformidad consciente del hombre con lo que de él exige el Ser absoluto será el ideal de su normalidad psíquica; toda deficiencia en aquella conformidad traerá una perturbación en el psiquismo.

Con esto se presentan al autor dos factores al mismo tiempo antitéticos y afines con relación al hecho psicopatológico: la religión y el psicoanálisis freudiano; antitéticos, como es demasiado evidente; afines, porque ambos presentan elementos aplicables al remedio de la perturbación psíquica. El autor cree que de ninguno puede prescindir en su propósito psicoterápico, y por eso se propone hacer una síntesis de ambos, sin compromisos mutuos ni atenuaciones por ninguna de las partes. Como el psicoanálisis aludido es el freudiano con los presupuestos indispensables de "aceptación de los procesos psíquicos inconscientes, de la represión, de su característica valoración de la sexualidad y del complejo de Edipo", es natural que el autor, a pesar de su actitud de máxima condescendencia, hasta aceptar el complejo aludido si bien atribuyéndolo mitad a la sexualidad y mitad a la soberbia, tenga que rechazar el pansexualismo, aun con los atenuantes que pudieran poner en él los instintos de vida y muerte, admitidos más adelante por Freud. El mismo concepto de represión y la actuación de los impulsos inconscientes tienen en realidad que diferir considerablemente de lo que Freud quiere expresar con esos términos. Así el autor considera que el psicoanálisis freudiano sufre una desviación de 180 grados respecto de la realidad psíquica; y a esta obra, que considera sí de psicología profunda, juzga llamarla mejor que psicoanálisis, Umwertung, que pudiéramos traducir por trasposición valorativa del psicoanálisis.

Es, sin duda, un acierto procurar hacer ver, partiendo de la experiencia y a base de métodos de moda, como los indicados, que el centro de gravedad del psiquismo humano está en Dios y que nuestro corazón está inquieto (turbado psíquicamente) mientras no descanse en El. Y esto, tal como el autor lo realiza, aun tendrá su utilidad en ambientes como los que él considera, saturados de freudismo y existencialismo. Mirado, sin embargo, el valor de las cosas en sí mismas, creemos que es excesivo el honor y demasiada la atención que se presta a ciertas arbitrariedades freudianas y al prurito existencialista, siguiendo tan al detalle sus huellas, aunque sea con el laudable propósito de borrarlas. Esto, aparte del riesgo de falta de precisión o de respeto que puede correrse al establecer analogías entre extremos, en su totalidad tan opuestos como lo religioso y lo freudiano.

J. Muñoz.

MOUROUX, JEAN: *Je crois en toi; structure personnelle de la foi.* Edit. Revue. de Jeunes. París, 1949. 12 × 18, 128 pp.

Presenta esta obrita un estudio aparecido años antes (1938) en *Recherches de Science religieuse*, respetando su primera contextura de esbozo, como el mismo autor dice, sin más cambio que la adición del párrafo 4.° con algunos "Aspectos complementarios". En él se hace referencia especialmente a las verdades como objeto de la fe. En los tres anteriores, el aspecto considerado, como el título del estudio lo indica, es el personal: I, Dios personal, fuente de la fe; II, En el corazón de la fe: respuesta del hombre libre; III, El infiel, el místico y el testigo de la fe en sus relaciones con ella.

La obra está elaborada por un ingenio sugeridor, penetrante, sagaz para descubrir en los modernos y en los antiguos afirmaciones que confirmen las suyas. El autor se mueve entre los anhelos y preocupaciones de lo personal y lo vivido. Mas en asunto delicadísimo como éste, no es de menos trascendencia lo racional, aunque parezca más abstracto y seco. Y no vemos si esto se tiene siempre debidamente en

cuenta. Ciertas expresiones depresivas de la función intelectual (véase p. ej. págs. 55-56, al hablar del contacto personal) nos disuenan al compararlas con algunas afirmaciones de la Iglesia contra el modernismo.

J. Muñoz.

Ribeiro, Alvaro: *Os Positivistas*. Livraria popular de F. Franco. Lisboa, 1951. 12 × 19. 205 págs.

Un título, entre otros, por el que el autor de esta obra se conquista la estima del lector, es la apreciación que él mismo hace de su propio trabajo. La modestia, la sinceridad y el buen juicio parecen correr parejas en el señor Ribeiro. "Sírvanos como disculpa—escribe al terminar el prólogo—por la imperfección del trabajo, la convicción de que un estudio de conjunto como éste puede ser útil al futuro investigador, si no por los escasos elementos bibliográficos que contiene, al menos por el criterio y por la teoría que en uno u otro pasaje establece. Bibliografía completa sólo la podrá reunir quien vea concluído el movimiento positivista. Cuanto a nosotros, nos daremos por satisfechos si obtenemos la mejor crítica que para este libro desearíamos: la aparición de otro que rectificando yerros, lapsus y defectos justificados, pueda verdaderamente ostentar el título de Historia del Positivismo en Portugal."

La obra *Os Positivistas* realiza superabundantemente lo que su autor ve en ella. Por de pronto la preparación del autor para tratar el tema está acreditada por sus estudios anteriores sobre dos figuras eminentes del antipositivismo portugués: L. Coimbra y B. Sampaio. Los datos fundamentales, ideológicos, históricos y aun dramáticos, del problema se exponen con la debida sobriedad en los cuatro primeros capítulos: Especies de Positivismos (desde Comte hasta el neopositivismo del "Círculo de Viena"), Conferencias de Casino, Positivismo en la política y en la enseñanza. A continuación, la parte principal estudia detalladamente el pensamiento de la principal figura del positivismo portugués, T. Braga, con el de sus seguidores; y a continuación, el de los opuestos a ellos, los antipositivistas.

Este plano histórico, lejos de ser un trazado estilizado y escueto, está constantemente esmaltado y realzado por las sugerencias e interpretaciones del autor, más precisas y decisivas unas, más discutibles otras. Su conjunto hace que la obra, dentro de sus límites, presente una perspectiva de filosofía de la historia sobre esta fase de la vida ideológica de Portugal.

J. Muñoz.

Femiano, Salvatore Beniamino: *Riflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino*. Ist. Edit. del Mezzogiorno. Napoli-Roma, 1951. 15 × 22. 111 pp. Precio, 500 L.

Modesta y sencilla es la apariencia de este estudio. Sus páginas nos presentan los momentos más salientes y dramáticos del proceso de la conversión de S. Agustín. Y la objetividad con que el autor procura investigar los hechos e interpretar los datos, su recta orientación de criterio, la mesura con que exhibe su copiosa y valiosa información bibliográfica, la misma sobriedad de

la expresión, hacen de la obra un estudio digno de su elevado tema. El libro está también pulcramente presentado.

Con una interpretación muy exacta de la realidad y del pensamiento agustiniano, asienta desde el primer capítulo que el problema de la verdad era para Agustín problema de vida, en el recto sentido, opuesto a todo irracionalismo, de que la vida surgiría en su plenitud en Agustín como consecuencia de su posesión de la verdad. Este alcanzar y poseer la verdad corresponde a la inteligencia; por eso va estudiando el autor cuáles fueron las fases por las que pasó el entendimiento de Agustín desde sus primeros problemas, a través del influjo recibido del *Hortensio*, del materialismo maniqueísta, del neoplatonismo, hasta llegar, por las enseñanzas de S. Ambrosio y la lectura inteligente y humilde de la Sagrada Escritura, a abrazar la fe.

Por ser problema de más discusión y trascendencia, se examina especialmente el influjo neoplatónico y se procura fijar el tiempo de la conversión interior: cuándo asintió plenamente la inteligencia de Agustín a la fe cristiana. Dejamos a los especialistas agustinianos el juzgar definitivamente de la posición del autor, adversa, como es obvio a la protestante, pero tampoco del todo conforme con la de Boyer y Sciacca. Sí es patente que posee gran fuerza el argumento del autor basado en la naturaleza de la fe verdadera, inconciliable con la idea semimaniquea de una divinidad por el estilo de un mar material, de la que no se despegó plenamente S. Agustín, aun conocido y ponderado el argumento de Nebridio, hasta después de asimilar, con las convenientes correcciones, la espiritualidad del neoplatonismo. El autor, por su parte, da su posición por definitiva.

Se promete en el prólogo un próximo estudio sobre el neoplatonismo en la filosofía agustiniana. La impresión que el presente deja, aunque su valor aparezca a primera vista velado por cierta naturalidad y sencillez, es el mejor augurio para la aparición del que le ha de seguir.

J. Muñoz.

Contributi del Laboratorio di Psicologia. Serie Quattordicesima. Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Nuova serie. Volume XXXV. 387 pp. 25 × 17 cm. Lire 2.500. Società editrice "Vita e Pensiero". Milano.

Conocida es ya ventajosamente de nuestros lectores, por anteriores recensiones de volúmenes de la misma colección, la serie de investigaciones psicológicas realizadas en el Laboratorio de Psicología experimental de la Universidad Católica italiana, dirigido por el mismo Rvdo. P. Agostino Gemelli, O. F. M., que es también el fundador, el alma y el estrenuo promotor de la famosa Universidad de la Iglesia, con la que tienen la dicha de contar los católicos italianos.

El presente volumen de los Contributi, reanuda la serie de los trece precedentes, interrumpida por los trastornos de la última guerra, que afectaron gravemente, aun al edificio material de la Universidad, nada menos que con tres bombardeos. Todo el año 1946 y parte del 1947 se trabajó intensamente en la reedificación, reordenamiento y acrecentamiento de la actividad universitaria; y, desde el principio del año 1950, el Laboratorio de Psicología experi-

mental recobró ya el ritmo normal de sus trabajos. El Laboratorio fué enriquecido con nuevos instrumentos, donados en parte por amigos norteamericanos, así como también por el Comité Canadiense de reconstrucción, y en parte consignados a cuenta del plan E. R. P. Las revistas pudieron completar sus colecciones y llenar sus lagunas, gracias a donativos conseguidos por medio de la U. N. E. S. C. O.; y así el Laboratorio quedó provisto de cuanto precisa para la enseñanza y la investigación científica.

En el presente volumen se publican una serie de investigaciones interesantísimas, al frente de las cuales figura una "Contribución al análisis de los movimientos de la escritura", por el R. P. GEMELLI con la colaboración de PAUL, S. Y HSIAO y BOGDAN RADUSCEY.

Las conclusiones a las que llegan los autores de esta investigación, que la falta de espacio nos prohibe transcribir, no pueden menos de interesar a todo el que quiera conocer a fondo los procesos complicadísimos de la operación que llamamos escritura, que tal vez puedan tener no solamente un interés puramente teórico, sino también práctico de orden pedagógico. Fuera de estos resultados, que pueden darse como ciertos, los autores insinúan otros, relativos a la escritura considerada como un gesto expresivo, como es la cuestión de si por ventura es verdad, según la opinión común, que el modo de escribir de una persona corresponde armónicamente a todos los otros movimientos de los cuales resulta la actitud general de la misma, su voz, sus gestos, su actitud externa.

Citanse algunas investigaciones hechas a este propósito, y los autores parecen inclinarse en favor de la afirmación. En esto consiste el fundamento de los que se interesan por la grafología, los cuales pretenden algo más. La posibilidad de que las características psicomotrices de la escritura de un individuo esté en relación con todas las otras actividades psíquicas del individuo, y por consiguiente de su personalidad, no la niegan los autores de este trabajo. Pero advierten que "es preciso demostrar la existencia de esta correlación positiva, lo cual hasta ahora no se ha hecho, y es dudoso que pueda hacerse de modo que se llegue a un resultado seguro. De la afirmación de la posibilidad de esa correlación, a la de la afirmación de que esta correlación existe, va un gran trecho..." "Esta deducción, escriben, en el estado actual de nuestros conocimientos, no se apoya en datos positivos, y es bastante dudoso que pueda llegar a darse de ella una demostración."

Demasiado nos hemos alargado en la mención de este interesante trabajo, para que podamos decir algo acerca de los demás contenidos en este volumen. Nos contentaremos con transcribir el nombre de los autores y el título de su investigación. Son los siguientes: L. ANCONA, *Gli affter effects nella terza dimensione dello spazio e la teoria della "saziazione" cerebrale.* A. TERSTENJAK, *Farbenkonstanz und Farbenkontrast im Lichte der Sonderung und Verschmelzung optischer Eindrucke.* A. TERSTENJAK, *Zur Frage der Intensität der Farbenempfindungen.* A. PERUGIA, *Contributo allo studio del processo evolutivo della intelligenza.* G. CANEPA, *Ricerche sui fenomeni di proiezione tematica mediante il* "thematič apperception test" (TAT). *e tecniche similari.* A. WIRTH, *Caratteri dell'elettroretinograma nell'uomo.* A. WIRTH, *L'elettroretinografia concesuale nell'uno.* L. BELGERI, *L'Insertion entre éléments contigus et le temps phonique autour d'un centre de rayonnement sonore.*

PALMÉS.

FR. A. GEMELLI: *Psychologie. De l'enfant à l'homme.* Traducción de J. M. JAUR (L'Elan, París. 342 pp. de 17 × 14 cm.

Por el título de esta traducción francesa resulta difícil a primera vista identificarla con la obra original que en italiano lleva el de *La psicologia de l'etá evolutiva*, de la que la presente obra no es más que una traducción. La traductora Doctora Jeanne-Marie Jaur se ha permitido alguna libertad en la versión, tal vez para acomodarla mejor a la mentalidad francesa. Lo que acabamos de decir sobre el título acredita esta aserción. Precisamente el autor nota en el prólogo que contra lo que parece sugerir el título de la edición francesa no es su intención escribir un manual escolar de Psicología, sino "una exposición ordenada, aunque sumaria, de sus ideas acerca de este género de estudios: ideas que han suscitado, en el curso de los últimos años, discusiones numerosas y apasionadas".

Acreditan también esta aserción las últimas líneas de la obra, en las que el autor escribe: "il che in una epoca di odi come quella nella quale scriviamo, puo esere facilmente apprezzato nel suo eterno valore". Mientras que en la traducción se lee "a une époque de haine comme celle que nous vivons ce n'est pas négligeable".

Minucias son estas que no vale la pena mencionar, si no es con la intención de que el lector identifique esta obra con la antes mencionada, publicada en italiano el año 1945. Por lo demás la traducción francesa, en su disposición, aventaja a la italiana, por haberse intercalado en ella títulos marginales que analizan el texto y facilitan la lectura.

Consta la obra de diez capítulos, además del prólogo y un índice bibliográfico. Los tres primeros tratan de la naturaleza de las investigaciones acerca de la edad evolutiva, de los métodos empleados en este estudio y de las leyes generales del desarrollo. En los siguientes se procede a la descripción del desarrollo por edades, comenzando por la del recién nacido hasta terminar con la del joven desde los catorce a los diecinueve años. El último resume, en forma de conclusiones generales, la doctrina de todo el libro.

El autor indica en el prólogo cuáles son las fuentes de su doctrina. "Múltiples lecturas, escribe, me han servido para establecer mis teorías. En el índice bibliográfico he indicado las obras más recientes que he utilizado. Por supuesto he tenido también cuenta del resultado de mis trabajos y de mis observaciones personales, así como también de los de mis colaboradores."

La principal colaboradora de esta obra ha sido la doctora Agata Sidlauskaite, asistente del P. Gemelli.

Huelga decir que una obra así compuesta por un psicólogo de la talla científica del P. Gemelli, investigador de cuerpo entero y Presidente de la Academia Pontificia de Ciencias, experto además en todo lo que se refiere a los problemas de la educación de la juventud a la que ha dedicado toda su vida, no puede menos de presentar un gran valor así teórico como práctico, no sólo para los educadores, sino también para todos los que se interesan por la evolución del niño desde el punto de vista de la psiquiatría, de la criminología y de la orientación profesional. Los padres de familia, que entre los educadores han de desempeñar un papel tan importante, podrían reportar de la lectura de este libro grandes enseñanzas que les permitirían evitar no pocos errores, que a veces se cometen por desconocimiento de la psicología del niño, del adolescente y del joven.

Es de lamentar que este libro no haya sido todavía publicado en castellano. Cuando sobre esta materia tan poco son todavía los libros que la traten

de un modo completo como el P. Gemelli, sobre todo por lo que se refiere a la adolescencia y la juventud; cuando muchos de los libros publicados acerca de la evolución del niño, muchas veces no se extienden más allá de los años de la infancia o de la niñez, y si entran en el estudio de la evolución del adolescente y del joven, es tan sólo para considerarlo desde un punto de vista meramente fisiológico; una traducción bien hecha de este libro no podría menos de interesar vivamente al público ávido de estas materias, que en esta obra hallaría una orientación segura, y sobre todo cristiana, de la que la mayor parte de las obras de este género prescinden en absoluto.

F. M. Palmés.

A. Gemelli-G. Zunini, *Introduzione alla Psicologia*. Vol. en 8.°, de XV, 487 pág. "Publicazioni dell'Università C. del S. C.". Nueva serie, vol. XX. Ed. 3.ª "Vita Pensiero". Milano, 1952.

En el volumen IV (1948), páginas 355-358 de esta revista, publicamos ya una recensión encomiástica de la primera edición de esta preciosa obra juntamente con la de otras de carácter psicológico, debidas a la infatigable pluma y a la inagotable iniciativa y actividad del P. Gemelli, M. Rector de la Universidad católica italiana y Director de su Laboratorio de Psicología. Vale la pena que nuestros lectores tengan noticia de la aparición de esta tercera edición, la cual, aunque es una mera reimpresión de la segunda, contiene algo más que la primera y no de poco interés. Así, en el capítulo I, bajo el título *Un bilancio passivo*, se pone el dedo en la llaga de la psicología experimental en su estado actual; en el II se exponen las transformaciones actuales del behaviorismo americano en Europa; en el V, los autores añaden una exposición clara de un asunto hasta ahora tan impreciso como todo lo que se refiere al psiquismo inconsciente. Tratan, en efecto, en términos precisos del inconsciente en las doctrinas psicoanalíticas, del inconsciente según Jung, y de los hechos subconscientes y procesos inconscientes según los psicólogos experimentales. No podemos menos de felicitar a los autores por haber entrado decididamente en este campo tan enmarañado por razón de las distintas terminologías. En una comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de 1948, celebrado en Barcelona con motivo de los centenarios de Suárez y Balmes (Actas, II, págs 343-372), nos esforzamos en declarar a la luz de la teoría escolástica del conocimiento, la realidad del psiquismo inconsciente, que vemos es también admitida en este libro.

No menos interesante es lo que los autores añadieron a la primera edición en el capítulo IX, sobre la definición de la inteligencia, la interpretación que de ella da Russell, y la escuela de la introspección, sobre los procesos elementales del pensamiento, la formación de los juicios, la cuestión del pensamiento sin imágenes, la doctrina de Piaget y la de Wertheimer.

El que atentamente lea lo expuesto caerá en la cuenta de cuán insustancial es toda clase de sensismo para dar razón de los maravillosos procesos de la inteligencia humana.

Vale la pena, pues, que aun el que conoce ya la primera edición de este libro, consulte también la tercera, si es que no tiene ya la segunda.

El título de la obra podría dar a entender que se trata de una exposición elemental de los primeros conocimientos de Psicología, que son los que un principiante necesita. No entiende así el P. Gemelli el nombre de Introducción que da a su obra. Esta supone ya en el lector conocimientos elementales de Psicología. Tampoco es una exposición sistemática y metódica de los resultados de esta ciencia. "El fin que me he propuesto, escribe el P. Gemelli en el prólogo, es, además de exponer la concepción que tengo de la moderna psicología, guiar a aquellos que quieran escoger como propia alguna de las varias que hoy gozan de más fama, poniéndoles en condiciones de valorar sistemas, doctrinas, teorías, llegando así a formarse una

visión propia en esta extensísima materia. Trátase, pues, de un libro de ideas y de doctrinas, y no solamente de hechos."

Libro, por lo demás sumamente interesante y útil, añadiremos nosotros, para todo el que se dedique al estudio o a la enseñanza de la psicología, y quiera, como es debido, estar al corriente del estado actual de esta ciencia. Que en realidad es tal, bastarían para probarlo las tres ediciones del mismo, publicadas en el espacio de cinco años, del ;947 al 1952. Un libro serio y de carácter científico, como éste, que por otra parte no es un libro de literatura amena ni que esté al alcance del vulgo, no parece poder aspirar a una mayor aceptación, y ésta ha de atribuirse sólo a su mérito y utilidad.

F. M. Palmés.

Donat, J., S. I.: *Adler y su Psicología individual. Exposición y crítica.* Traducción directa del alemán por Alfredo Tamayo, S. I., y Prólogo del P. Pedro Meseguer, S. I. Ed. "Razón y Fe". 20 × 30 cm., 202 pp.

Muy oportunamente se publica en castellano esta exposición y crítica de la doctrina adleriana, mal llamada Psicología individual. El autor de la obra es el célebre profesor de Innsbruck, autor de varias obras filosóficas y muy conocido por su Curso completo de Filosofía. Nadie como él por su proximidad material y cultural a Viena, cuna de estas doctrinas, estaba en mejores condiciones para poder juzgar con acierto de los sistemas que han venido llamándose de "psicología profunda"; la Psicoanálisis de Freud y la Psicología individual de Adler que a vueltas de algunos aciertos, llevan en su seno mortífero veneno para todo lector incauto o mal formado. Esta obra, como reconoce el P. Meseguer en el Prólogo, aunque no puede tenerse por reciente, conserva sin embargo su pleno valor.

Por esto no entendemos por qué razón se publica, en esta versión, fraccionada e incompleta, sólo en su segunda parte, que se refiere a Adler, dejando por completo la exposición y crítica de la Psicoanálisis de Freud, de la que Donat trata en la primera parte de su obra original. Nos parece esto tanto más inconveniente, cuanto que para entender la doctrina adleriana (que fundamentalmente estriba en los mismos principios de la Psicoanálisis, y es una continua contradicción y refutación de las conclusiones de la de su maestro Freud, en cuyo cenáculo tuvo origen) no parece inútil el conocimiento de la doctrina del maestro, del que Adler fué un discípulo rebelde.

Ambas doctrinas, expuestas y criticadas, pueden verse en la segunda parte hasta ahora inédita en castellano, de la tercera edición castellana de la Psicología experimental del P. J. de la Vaissière, de reciente publicación.

Palmés.

Szilasi, Wilhelm: *¿Qué es la ciencia?* México. Fondo de Cultura económica. Breviarios, 11. Traducción de W. Roces y E. Imaz. 1949, 155 pp. 17 × 10 cms.

El opúsculo reproduce, ampliada, una conferencia del Profesor de Friburgo, discípulo de Heidegger, que tuvo por tema y título original *La ciencia como filosofía* (*Wissenschaft als Philosophie*). Podría este título evocar lo que fué el santo y seña de Husserl, pero vuelto del revés, la filosofía como estricta ciencia. En realidad es una inversión puramente gramatical. La tesis del Profesor alemán es que las mismas ciencias tienen y admiten cada vez más un fondo filosófico, que la presente disertación quiere poner de manifiesto. Esto se hace partiendo de un punto de vista fenomenológico y existencialista; Husserl y Heidegger son los inspiradores de Szilasi; si bien hay que sumar a ellos la cantera inagotable de motivaciones filosóficas que encuentra, aquí como en otras ocasiones, en Aristóteles.

Precede una parte introductoria que sitúa la ciencia en el plano de la existencia humana, preocupada, desde Grecia, por el "qué", el ser metafísico, la "quididad" de las cosas, de los entes (ontología). Imbricación mutua de filosofía y ciencia. Dos momentos capitales: subjetividad y objetividad, que en el plano filosófico importan una doble trascendencia, objetiva (el "qué" del objeto, más allá del objeto empírico, posibilidad de ser, realidad metafísica) y subjetiva (el poder-ser del sujeto humano, capaz de crearse nuevas posibilidades propias, de superarse, trascenderse, concretamente en el desarrollo temático, progresivo, de las ciencias). En la primera parte se describen las condiciones existenciales del saber científico humano, como comprensión del ente en comunidad y coexistencia con los otros hombres y con las cosas (carácter "social" y "mundano" de la ciencia). Todo paso científico está vinculado a una conexión a priori, proyecto, "horizonte trascendental", marco móvil y progresivo del desarrollo de aquella comprensión del "qué" del ser, buscada en la ciencia. Este "proyecto de comprensión", se dice en el segundo apartado, vuelve a orientarse a lo real, donde descubre los "momentos" de la realidad bases de aquella comprensión: el "momento" de lo estable (substancia aristotélica, sujeto fijo de predicados y posibilidades; el "momento" de lo idéntico (esencia, "eidos", Aristóteles, Husserl); y el "momento" del poder-ser, vario y móvil, por oposición a la fijeza de los dos anteriores, pero articulado en ellos, de donde el aspecto "dinámico" que ofrece todo el cosmos. Este aspecto móvil, "dynamis" (tercera parte), se despliega en los tres reinos fundamentales de la naturaleza: el poder-ser estatuído, puesto (Física), el poder-ser regulado, con arreglo a estructura, "Gestalt" dinámica y orgánica (Biología) y el poder-ser libre (Ciencias del espíritu).

El Profesor Szilasi ha realizado un "excursus" filosófico por la región límite entre la Filosofía y las Ciencias, demostrando un dominio de los problemas fundamentales de éstas tanto como una visión penetrante del lado más teórico que interesa a la estricta filosofía. Su línea espiritual va por Aristóteles, pasa por Kant y llega a través de Husserl a Heidegger. La presente conferencia es un claro "specimen" de estos influjos. Podemos decir con todo que el eje de esta breve cuanto profunda disertación es el viejo concepto de poder-ser (dynamis), tal como ha sido vertido por Heidegger en sus análisis existenciales. Lamentamos que la traducción, no obstante los visibles esfuerzos de los traductores, resulte en más de un pasaje verdaderamente inasequible; acaso por querer ser excesivamente literal.

L. Martínez G.

Platon: *Gorgias*. Texto griego, traducción y notas de Julio Calonge Ruiz. Madrid. Instituto de Estudios Políticos. Clásicos Políticos. 1951. XXIV-126 pp. (duplicadas). 22,5 × 15 cms.

Viene a añadirse esta edición bilingüe del *Gorgias* a la serie de "Clásicos Políticos" que con tanto acierto ha emprendido el Instituto de Estudios Políticos, y de la que tuvimos ya ocasión de presentar en esta Revista los tres tomos dedicados a la *República* (ed. 1949).

El *Gorgias* es un diálogo polifacético, de contextura compleja, no tras-

parente la intención última de Platón. Indudablemente el tema de la justicia y de la justicia en el hombre de Estado, tema favorito de Platón, se actúa en este diálogo, aunque tradicionalmente se le denominó el diálogo sobre la retórica. Ello justifica plenamente su inserción en una colección de autores políticos.

La presente edición sigue sensiblemente los mismos criterios que presidieron e inspiraron la edición bilingüe de la *República*. En una breve pero nutrida Introducción, de notable seguridad científica, se nos da cuenta de los problemas históricos de cronología, adjuntos de la composición del diálogo, relación con el *Protágoras*, fecha dramática de la supuesta acción y diálogo desarrollado, los personajes, adjuntos cercanos de la acción, desarrollo analítico del contenido, información sobre las fuentes del texto, estudio de códices, ediciones, traducciones y estudios principales. Al parecer ésta es la primera traducción española que se hace directa e íntegramente sobre el texto griego. Cierra el volumen un oportuno índice de nombres propios, con sucinta información histórica de los diversos personajes.

El texto griego se ofrece en forma impecable, diáfana, exacta. Alabamos el haber suprimido aquí el signo vertical intercalado en la *República* para señalar final de letra marginal en la edición stephaniana. En cambio hubiéramos visto con gusto que en el aparato crítico al pie de las páginas se señalara a más de la letra marginal la línea de este texto.

No estamos con el traductor en dar "Heracles" en vez de Hércules, palabra ya aclimatada en nuestro léxico, lo mismo que Ulises, que con buen acuerdo retiene el traductor sin introducir el disonante "Odiseo". Igualmente aprobamos el no sustituir los dioses griegos por sus correspondientes romanos; así "Hera" y no Juno.

Notamos de nuevo, como ya hicimos en la *República*, el desmesurado tamaño de los tipos empleados, que agrandan y encarecen el tomo. El aparato crítico y las notas de tipo histórico, literario y filosófico, nos da la impresión de algo más reducido que en la edición "Budé". La traducción, en cambio, nos parece superior a la francesa de "Budé", que en general, y más en otros diálogos, es bastante floja.

Terminamos expresando nuestro deseo de que la magnífica colección de Clásicos Políticos siga dándonos el texto de los diálogos platónicos con tan esmerada presentación, ensanchando, si es preciso, su criterio de admisión, para dar cabida generosamente a otros muchos diálogos de Platón, que vivió en sus escritos constantemente el noble afán de crear espiritualmente hombres dignos de su ideal político.

L. Martínez G.

W. R. Muckenschnabel, *Charakter und Handschrift*, Tomo 1, Edit. Hippolyt, Viena, 1951; 440 págs. 12 × 17 cms.

La actitud escéptica que no pocas personas toman con respecto a la Grafología tradicional, está justificada en gran parte. Muchos grafólogos la practican como un medio lucrativo sin diferenciarse mucho en su actuación de los

astrólogos y de otros que se dedican a ciertas supersticiones. Ni siquiera los grafólogos de la escuela de Klages lograron elevar la Grafología al nivel de una ciencia seria por haberse ligado estrechamente a los presupuestos filosóficos del vitalismo de su maestro.

El libro del autor quiere ser revolucionario en el campo de la Grafología intentando orientarla en una dirección más acertada. El autor parte de la unidad de la persona humana en su integridad. Como fundamento psicológico de su obra toma la doctrina de A. Willwoll en su libro *Alma y Espíritu*.

El escribir es "una actitud del Yo hacia el Tú, y la escritura como locución que es de la mano, viene a ser la palabra fijada por el Yo hacia el Tú" (p. 64). La misión del grafólogo es conocer en la escritura esa actitud del Yo. Primeramente conoce la "situación" caracterológica en la que el Yo escribió dichas líneas. Pero si compara muchas muestras de letras escritas por el mismo Yo en situaciones diversas, podrá llegar a conocer el carácter. Por eso el título del libro debería ser: "La situación caracterológica del hombre y su escritura"; pero para evitar confusión el autor abrevió el título: "Carácter y escritura".

Tiene interés lo que dice el autor sobre las actitudes caracterológicas del hombre. Como éste es un ser esencialmente social, su perfección se conoce en su entrega a un Tú. Un hombre es tanto más perfecto cuanto más perfecto sea el Tú al que se entrega totalmente. Por eso la perfección más alta del hombre se halla en la entrega al Tú más perfecto, es decir, a Dios (pp. 130, 199).

En la Primera Parte el autor expone un breve resumen de los sistemas conocidos de Grafología añadiendo una crítica sumaria de cada uno (pp. 13-39). Sobre todo pone de relieve la manifiesta deficiencia del método de Klages, que no considera como es debido la integridad de la persona humana. Junto a los fundamentos sobre los cuales debe fundarse la Grafología como ciencia, señala el autor los límites que ningún grafólogo puede traspasar; ambiente nacional, regional, familiar del sujeto; situación general en que vive la persona (riqueza, pobreza, ciudad, campo, etc.); situación especial en que escribe. La Grafología puede enunciar elementos formales del carácter; pero puede también sacar conclusiones sobre elementos de contenido caracterológico, en cuanto que el grafólogo es capaz de trasladarse a la situación del Yo ajeno; es decir, en cuanto es capaz de percibir sus vivencias.

En la Segunda Parte el autor describe su método. El trabajo preliminar consiste en examinar los constitutivos materiales (instrumento, papel, situación general y especial). La cualidad principal del grafólogo es el sentido grafológico, que hay que formar a base de mucho ejercicio. Exige además capacidad analítica, sintética y sobre todo creadora.

En la Tercera Parte explica la interpretación de los detalles bajo dos aspectos principales: el del movimiento y forma de las letras.

El libro de Muckenschnabel es un verdadero tratado sistemático y científico para formar grafólogos. El lector puede comprobar la validez de los principios expuestos en el libro en las 172 muestras de letras que se encuentran en el Apéndice. Quedan ciertamente muchos problemas sin resolver; pero el autor ya promete dar más detalles de su sistema en el 2.° tomo (Práctica de la Grafología). La solución de muchos problemas dependen de los progresos que realice la caracterología. Por esto no pretende el autor todo soluciones definitivas, sino llamar la atención de otros investigadores para que prosigan en la tarea de perfeccionar la Grafología como ciencia y arte. El lenguaje usado por el autor es a veces algo complicado, resultando un libro de lectura difícil.

A. R.

PETRUZZELLIS, NICOLÁS: *Lineamenti di Filosifia Politica*. Parte I. Adriatica Ed., Bari, 1951. 225 págs.

El profesor Petruzzellis nos presenta un estudio constructivo y audaz que quiere ir al fondo; quiere encontrar la solución del problema político para reedificar sobre tantas ruinas de sistemas políticos y filosóficos. Y si algún tiempo ha necesitado de orientación, es el nuestro. Su filosofía no quiere empezar con prejuicios: la sinceridad del estudio y el anhelo de una solución que nos redima del caos actual, justifican plenamente al autor.

Pero esta ausencia de posiciones interesadas, no es un desprecio de lo que hasta ahora han pensado y hecho los hombres: algo habrá en ellos que justifique de alguna manera sus soluciones: algo que legitime sus construcciones fracasadas hasta ahora: algo que se funda en la verdad.

El problema político, según él, está en el conflicto Autoridad-Libertad, en la lucha entre la Sociedad y el Individuo, la Tiranía y el Libertinaje. Veamos, pues, ante todo, qué dijeron e hicieron los hombres para solucionar esta antinomia. Y el autor se acerca a cada pensador, buscando en él, sinceramente, lo esencial, lo aprovechable, aquello que llega a sorprender en la misma naturaleza humana, que palpita en la misma realidad viviente e histórica. Y para esto, seamos serenos, examinemos a fondo las ideas de los grandes autores, sin caer en los "lugares comunes" que se pasan de generación en generación por inercia de pensamiento.

Este discernimiento entre lo aceptable y lo imaginario, entre lo utópico y lo constructivo, lo superficial y lo íntimo, aparece claro en el análisis de la República de Platón.

Santo Tomás es el que toca el nervio del problema al establecer con precisión —apoyado en el fondo paulino y agustiniano—la antinomia que habrá que reconciliar: Autoridad-Libertad. Y con la misma sinceridad característica se presenta abiertamente el autor como "desarrollador" decidido de esta posición escolástica. El afán de realidad, el deseo de dar un punto firme a nuestra sociedad, le hace vibrar ante la sinceridad del Doctor Angélico que recoge minuciosamente todos los datos subjetivos y objetivos, lo-que-es y lo-que-debe-ser; y viendo al hombre en su totalidad y comprendiéndolo, vuelve a la realidad audazmente y expone, sin temores, en pleno feudalismo, la síntesis de la solución. Precisamente porque no se ha desarrollado del todo esta síntesis, y, sobre todo, porque no se ha puesto en práctica—porque no se ha dado el paso de la "verdad" a la "realidad"—escribe el autor este libro.

Hasta aquí fué construyéndose la síntesis. Pero Maquiavelo dió un enfoque nuevo que hay que estudiar porque—ahí está la ancha comprensión del autor—aunque Maquiavelo no sea filósofo, hay que tener en cuenta las opiniones no-filosóficas que invaden la cultura y la práctica. El análisis de Maquiavelo es magistral: aunque la destrucción de la Moral sea limitada de hecho, para el desenfadado renacentista, con todo, su sistema no tiene límites, y no sabemos a dónde podría conducirnos: el camino hacia el despotismo del más fuerte está abierto, y la tierra sería una "selva" de hombres. Se ha roto el equilibrio: sólo interesa lo-que-es; no lo-que-debe-ser; pero la "verdad efectual" lleva la contradicción en su mismo seno. Con todo, Maquiavelo condensó experiencias, pintó magistralmente la psicología política del individuo y de la colectividad, y nos dejó en estilo lapidario, incisivo, las constantes de la acción política.

Hegel sigue el desequilibrio provocado por Maquiavelo, pero escoge el otro miembro: lo-que-debe-ser: la solución es un absolutismo pavoroso y la guerra como único e irracional juez de la contienda.

Por ambos lados, le continuarán Gentile y Croce: el primero, hasta hacernos justa la injusticia, sólo porque es un miembro del "mito" dialéctico... hasta reírse, pues, del dolor de la humanidad oprimida; el segundo, por el lado de la vida, se lanza al abismo de lo fatal.

Por fin Marx, el último y el más positivista hegeliano, termina la curva iniciada por Maquiavelo, al extremo opuesto de Santo Tomás: la naturaleza humana, el hom-

bre, no es más que una pieza, un trozo de materia que el vaivén de la dialéctica lanza a la lucha sin esperanzas. Pero Petruzzellis le hace llevar su audacia hasta las últimas consecuencias del absurdo y, lo que es peor, del dolor y de la muerte, sin alcanzar "el mito arcádico de la humanidad futura".

Y ahora, por fin, cargado con los anhelos que apasionaron a estos hombres, pero con serenidad, continúa el camino de Santo Tomás, aleccionado por el dolor humano que han cargado sobre el mundo los errores de los pensadores pasados. Análisis de la autoridad, análisis de la libertad, relaciones íntimas de ambas; y una base moral necesaria para que el hombre obre como hombre en el tejido de los razonamientos filosóficos; educación del individuo para que sepa colaborar al Bien Común, aportando sus ansias de bondad y reprimiendo sus desvíos instintivos, y así, humanamente, serenamente, poco a poco, devolver a esta humanidad cansada el aliento cálido de un destino feliz.

Es de alabar el feliz esfuerzo del autor de renovar las ideas políticas de la "Filosofía perenne" comparándolas con las de otros sistemas y adoptándolas a la mentalidad moderna.

F. DEL B.

ROGER, JUAN: *Ideas políticas de los católicos franceses.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Departamento Internacional de Culturas Modernas, 1951), páginas 541.

El libro de Juan Roger: "Ideas políticas de los católicos franceses", es un buen análisis histórico de la conducta guardada por los católicos de Francia, desde la gran Revolución de 1789 hasta nuestros días, año 1950.

Dos cualidades resaltan en la obra: claridad en la exposición sin digresiones inútiles y ecuanimidad al juzgar hechos de suyo muy apasionantes. Ha logrado esto último, gracias a una extensa y valiosa serie de citas sacada de fuentes las más autorizadas por su imparcialidad. No faltan ciertamente conclusiones deducidas por el mismo autor pero siempre que la materia sea delicada procurará dejar la palabra a los testimonios autorizados con el fin de que sea el lector quien saque las consecuencias. Esto sucede de un modo especial en el capítulo XII donde habla del gobierno de Vichy. A esto podría añadirse un sentido profundamente católico reiteradamente manifestado por un amor sincero a la Santa Sede.

El fin pues del autor, es observar la historia francesa desde el campo católico para descubrir cuáles fueron los "conceptos políticos que han encauzado la actitud de los católicos franceses en el transcurso de los siglos XIX y XX" (Introducción). Pretende hacer un trabajo nuevo para completar la bibliografía de esta materia. A nuestro juicio el libro cumple por completo su fin.

Aunque no sea el objetivo principal del autor hacer un estudio de la sociología católica francesa, con todo, nunca olvida este aspecto y lo toca de rechazo en la medida oportuna. Son interesantes a es(e propósito los capítulos: V y X .El V por estudiar a Lamennais y el liberalismo católico francés. El X es un resumen de la acción social y política de los católicos en Francia desde 1883 a 1914. Es sumamente interesante en este capítulo los párrafos dedicados a los dos movimientos sociales: la *Action Française* y *le Sillon*.

En el capítulo XIII último del libro, estudia la Iglesia Francesa actual desde 1944 a 1950 y con acertado juicio cuando habla de la Teología Nueva.

En casi todos los capítulos se habla de la lucha, a veces durísima, sostenida por la Iglesia Francesa en materia de enseñanza. Es un punto importante para apreciar la mentalidad católica francesa.

Por último dedica los párrafos finales a un estudio de conjunto para sacar conclusiones concretas. En ellos el autor observa "que el uso exclusivo de ciertas fórmulas políticas, el manejo cotidiano de las ideologías marxistas, el clima laico francés, la sutil y hábil propaganda de Moscú, el influjo no pequeño de ciertas corrientes protestantes y masónicas angloamericanas, pueden hacer que la manera de ver las cosas del mundo católico y la misión de la Iglesia resulte un tanto extraña".

Con todo se maravilla de la actitud de ciertos católicos enterados, con relación a los católicos españoles.

F. DEL B.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

QUILES, ISMAEL, S. J.: *Ubicación de la Filosofía del P. Antonio Rubio, S. J., dentro de la Historia de la Escolástica.* CyF, 7 (1951), núm. 27, 7-46.

Señalada con datos significativos la importancia de la labor científica del P. Rubio, natural de Rueda (Albacete), como maestro de Filosofía y Teología, en Méjico primero y en la Universidad de Alcalá después, y como escritor de Filosofía; indica el A., a base de escrupulosa documentación, sus principales rasgos biográficos y el catálogo de sus obras con todas sus numerosas ediciones, y pasa a analizar sus opiniones sobre las principales tesis escolásticas, entre otras, la analogía del ser, universales, naturaleza de la materia prima, esencia y existencia, concurso divino. Del cuidadoso examen de su doctrina deduce el A. la ubicación históricofilosófica de Rubio. Es genuino escolástico, discípulo fervoroso de Santo Tomás, como lo demuestran reiterados testimonios del propio Rubio; pero independiente en algunas tesis. Sigue Rubio, en líneas generales, la tradición tomista de Salamanca y Alcalá, conforme al espíritu de Soto y Vitoria, suficientemente ágiles para aceptar tesis de otras escuelas cuando las razones forzaban a ello: tradición seguida por los jesuítas como Toledo y Suárez. Por eso fué un genuino representante de la doctrina filosófica propia de la Compañía de Jesús a principios del siglo XVII, reconocido públicamente como tal.

Del mérito de sus obras y del valor de su doctrina es buena prueba, entre otras, el que la Universidad de Alcalá las aceptase como texto para sus escolares, después de haber afirmado en la censura e informe previo: "Doctrina non levis, sed gravis ac solida, et ad Divi Thomae scholam egregie atemperata, maxime splendet."

Estudio de investigación logrado. *J. Muñoz.*

C. CALVETTI: *I presupposti filosofici della doctrina calvinistica dei "servo arbitrio".* RivFilNeos 44 (1952), 301-333.

Calvino niega claramente la libertad. Como consecuencia de la corrupción original, la voluntad quiere necesariamente el mal, aunque no por eso es irresponsable, ya que obra voluntariamente y no por coacción externa. Calvetti investiga los fundamentos filosóficos en la doctrina de Calvino, y cree hallarlos en que la voluntad no ha tenido influjo alguno en formar un juicio de valor al cual seguir; y al no seguir un juicio de valor, no es una potencia racional, sino una potencia que obra por instinto, la cual no puede ser libre.

También niega Calvino la libertad, fundado en dichos y en hechos de la Sagrada Escritura, y Calvetti toma como negaciones equivalentes de la libertad en Calvino las expresiones siguientes: 1) En Dios no es posible un "praescivit" que no provenga de un "decrevit" suyo omnipotente e irresistible. 2) *Deum ab initio, cum adhuc integer esset hominis status, quod postea futurum esse, decrevisse* (p. 316). 3) *Quidquid Adae accidit, divinitus fuisse ordinatum* (316). 4) *Deum statuisse quid futurum esset, quia nihil potuit fieri nisi eo volente.* 5) Dios quiso el pecado de los Angeles y del primer hombre, no en lo que tenía de privación o negación, sino en lo que tenía de positivo; pero Dios queda justificado, porque lo quiso con fin óptimo, cual es la manifestación de su gloria: sólo la creatura es responsable, porque lo hace voluntariamente y con mala intención (319). 6) Dios tiene una potencia omniabsorbente, omnicomprensiva e intolerante de toda iniciativa que no sea la suya (320). 7) La voluntad es un mero instrumento de Dios.

Investigando también en esta parte teológica la razón filosófica de la doctrina de Calvino, la halla en que la voluntad no es dueña de formarse un juicio práctico último, y la elección la hace ella sola, no determinada por el entendimiento; con lo cual la voluntad se reduce a ser una potencia instintiva, no racional, y por tanto no puede ser libre.

Calvetti, al describir la teoría de Calvino, no la distingue suficientemente de la

teoría de algunos teólogos católicos, los cuales no se darán por satisfechos con la exposición de Calvetti. Además, al hacer la fenomenología del acto libre, requiere como una pieza esencial un juicio práctico, sin que baste el juicio indiferente sobre la bondad o no bondad del objeto; y en esto tampoco satisfará a otros muchos teólogos católicos, los cuales afirman que sin tal juicio práctico último queda salva la libertad, con tal que se tenga el juicio indiferente de la bondad o malicia del objeto, *hic et nunc*.

J. Hellín.

P. Gaja: *Lo stato attuale degli studi sulle fonti dello spinozismo*. RivFilNeos, 43 (1951) 377-398.

Ya se sabía la multiplicidad de las fuentes en que se inspira la filosofía de Espinoza, pero eso de una manera vaga y confusa. Dunin Borskowski ha hecho un estudio acabado sobre la materia, y Gaja quiere dar un conspecto general de los resultados de la investigación. La primera fuente es la tradición judía, como se ve en la importancia del problema moral y la centralidad de la idea de Dios. La segunda es la Kábala, como se ve en la indeterminación de Dios, en la muchedumbre de esencias intermedias entre el mundo y Dios, y en el panteísmo. La tercera es la filosofía hebrea de Maimónides, de Creskas y de Gerson, como se ve en las tres especies de conocimientos (percepción sensible, pensamiento racional y entendimiento, y la palabra revelada), en la obscuridad de la noción de Dios y en la necesidad panteística. La cuarta fuente es la filosofía árabe de Averroes y de Alfarabi, cuyo panteísmo conoció bastante antes de conocer el panteísmo de los filósofos italianos del Renacimiento. La quinta fuente es el estoicismo de Lipsio y de Quevedo. La sexta, es la filosofía escolástica, y sobre todo de Suárez, al cual no conoció de primera mano; y si bien usa muchos términos escolásticos, los vacía del sentido escolástico, como se ve, por ejemplo, la doctrina de los modos. La séptima fuente son los escritos de los escritores contemporáneos, así filósofos como literatos, como se ve la doctrina sobre el Todo-Uno de la filosofía popular y de los librepensadores. La octava fuente es Descartes, del cual ha sacado la idea de realidad, que no es ya lo que posee una existencia en acto o en potencia, como enseñan los escolásticos, sino que es solamente la esencia objetiva en cuanto pensada con claridad y distinción; por eso toda la filosofía espinoziana se desarrolla a partir del concepto de la suprema esencia o substancia que es Dios. Todos estos influjos los ha unificado Espinoza en un sistema bien trabado. Espinoza es un filósofo demasiado elevado para contentarse con mendicidades. El que sabe penetrar su espíritu y captar el soplo vivificador de su filosofía, verá que los miembros más diversos se reúnen para formar un templo barroco bien organizado, en el que la multiplicidad de rectas y de curvas se subordinan a la unidad más sistemática.

J. Hellín.

Siwek, P., S. J.: *La preuve ontologique dans la philosophie de Spinoza*. Greg, 33 (1952), 621-627.

Según Spinoza, la idea "adecuada" de Dios existente es verdadera, como toda idea "adecuada" lo es. Pero ¿poseemos nosotros tal idea "adecuada"? En la *Etica*, contra lo afirmado en la *Teol. Polit.*, la considera inmediata y evidente, ya que la aduce como principio sobre el que construir un sistema filosófico. Tal actitud, dice el autor en su muy bien elaborado estudio, es efecto de una "prestidigitación inconsciente". Spinoza, en efecto, establece primero la noción de Ser-Substancia, justificándola lo mejor que puede mediante un largo trabajo intelectual; así llega a una idea clara de ese Ser, que luego, sin más, identifica con Dios. El trabajo intelectual previo es el argumento ontológico: nuestra idea de Dios lo representa como existente, luego existe. Spinoza presenta ese proceso como una verdadera prueba, según el autor demuestra, difiriendo de Wolfson. Mas el valor de tal prueba es nulo tanto por implicar un paso ilícito del orden ideal al real como por incluir, habida cuenta de otras afirmaciones de Spinoza, manifiesta petición de principio. Ni vale en su defensa que, según él, la "idea" y el "modo" de extensión se identifican; ya que, aparte de lo inadmisible de tal identidad, en ese caso no se trata de una idea intencional y del objeto real que ella representa, sino de dos atributos divinos (en sentido panteísta), ambos objetivos e identificados.

J. Muñoz.

VECCHI, A.: *La crítica del Muratori al Locke*. DivTh(P), 54 (1951) 213-222.

El poligrafo italiano criticó fuertemente al filósofo inglés en cuanto las doctrinas de éste se oponían a la fe católica, por ejemplo, el determinismo en que se hallaría el sujeto moral; y le criticó también, con menor fortuna, en algunas concepciones teoréticas. Pero él a su vez recibió tal influjo de las doctrinas lockianas, que, aun sin darse cuenta, fué su propagandista, como puede verse cuando toma como sinónimos los términos "imagen" e "idea", cuando considera las ideas como expresiones de una mecánica psicológica, que es como el fundamento de la psicología experimental; cuando refuta el escepticismo con argumentos del mismo Locke y cuando niega, contra la afirmación cartesiana, que el alma siempre piensa. *A. Fabrat.*

HARRIS, E. E.: *Some Recent Criticisms of Berkeley*. Dialéctica, 6 (1952) 167-185.

Se analizan sucesivamente las principales objeciones lanzadas por Bertrand Russell, G. E. Moore y H. H. Price contra el principio "*esse es percipi*". La dificultad de Russell se basa en la errónea creencia de que para Berkeley toda realidad es mental, siendo así que lo único que éste defiende es el carácter ideal de toda realidad, es decir, su presencia en alguna mente. Berkeley no negó la realidad de la naturaleza física y ni siquiera intentó identificar los objetos físicos con las operaciones de la mente. Lo que negó fué la posibilidad de concebir algo que no sea conocido por nadie, porque en el mismo concebirlo estoy ya conociéndolo. Es contradictoria la existencia de un objeto inmediato sin la implicación de alguna mente que lo conozca. Para G. E. Moore no sólo Berkeley, sino cualquier idealismo fundado en el "*esse* es *percipi*" resulta inadmisible. Pero, al menos por lo que atañe a Berkeley, no concluye su argumentación que del "*esse* es *percipi*" pretende deducir el "*esse* es *percipere*". El mismo análisis empleado por Moore para descubrir en el objeto sentido algo más que el "ser percibido", nos llevaría a descomponer la existencia misma del objeto en un proceso indefinido de elementos. Tal es el escollo a que se ven abocados quienes persisten en separar momentos o aspectos que, aunque distintos, son inseparables. Es inconcebible, al decir de Berkeley, que pueda darse un objeto que sea experimentado *qua* inexperimentado. Se rechaza últimamente la posición de Price, quien, en detalle primero y en forma de principio general después, niega la evidencia de una correlatividad entre impresiones y órganos sensoriales. Es verdad que, una vez negadas las cosas externas, deberíamos negar también los hechos fisiológicos de los cuales hemos argüido la negación de aquéllas. Pero la existencia de objetos, órganos sensoriales y nervios —nos replicarían Hume y Berkeley—es por todos comúnmente admitida. La posición de Berkeley emerge incólumne de críticas, cuyo error fundamental consiste en considerar conciencia y objeto como términos separados que vienen a unirse por una relación; siendo así que la conciencia se constituye por una relación e incluye sus dos términos. La recapacitación sobre este hecho es gloria de Berkeley. *P. García Asensio.*

MACNABB, D. G. C.: *Hume on induction*. RevIntPhil, 6 (1952), 184-198.

Hume no usa el término "inducción". Acaso porque es ésta una palabra de los lógicos, y piensa que la lógica no tiene mucho que ver con nuestro conocimiento de los hechos positivos. Insiste en que los hechos positivos no son nunca demostrables.

Se ha estimado a menudo que su filosofía no ofrece ninguna esperanza de justificar nuestras convicciones y lleva inevitablemente al escepticismo. A este respecto adviértase: la manera de filosofar de Hume permite cierta clase de justificación, lleva a una especie de escepticismo que él rectamente aprueba; mas Hume es también conducido con frecuencia a otra especie de escepticismo que finge tolerar, aunque es intolerable, y que se debe siempre a error en su raciocinio.

En la larga y compleja descripción del razonamiento empírico de Hume escoge el autor tres puntos para su discusión. Primero, su afirmación de que este razonamiento no depende de una idea de conexión necesariamente objetiva, por no tener nosotros tal idea. Segundo, la afirmación de que depende de una asociación habitual de ideas. Tercero, la afirmación de que depende de un hábito natural, una especie de instinto que compartimos con los animales, que nos hace "trasladar lo conocido a lo desconocido" y parte del "supuesto de una semejanza entre aquellos objetos de los que hemos tenido experiencia y aquellos de los que no la hemos tenido". El articulista

sostiene que la primera afirmación es correcta, y defectuosa la segunda, mientras que la tercera, nacida de la deficiencia de la segunda, contiene cierta ambigüedad.

J. M. Riaza.

LEROY, A.: *Statut de l'objet extérieur dans la philosophie de Hume*. RevIntPhil, 6 (1952) 199-213.

Se trata de definir la posición, algo ambigua al parecer, de Hume sobre la teoría del mundo "exterior".

Para ello, tomando como base de trabajo su *Treatise of human nature*, y abandonando el prejuicio corriente de considerar a Hume poco más o menos como discípulo de Locke y Berkeley y, por tanto, como un idealista, se exponen sus concepciones sobre la "fe", las "impresiones", las "ideas", la "percepción", la "representación pura", la "imaginación" y sus diversas relaciones. Se examina lo que se debe entender por objeto concreto particular, permanente, idéntico y exterior al que piensa, y por "espíritu" o sea "naturaleza humana".

Las conclusiones de todo el estudio se resumen en los términos siguientes: no puede colocarse a Hume dentro del Idealismo o en sus alrededores, no obstante el gran papel que concede a la "imaginación" en la construcción del mundo verdadero. El mundo estructurado y construido por la imaginación es verdadero e inteligible, y permite, con cierta aproximación, previsiones eficaces y modos de obrar convenientes. Estas previsiones de cada día y las científicas son probables únicamente, y no expresan con exactitud el mundo real. Este se siente tan sólo en las experiencias concretas, donde se revela como "otro", pudiéndose con ellas obtener dos certezas: la de una presencia extraña a nosotros, y el sentimiento de algo diferente de nosotros, bastante preciso. Propiamente no hay distancia, sino diferencia; ni exterioridad, sino "alteridad". Tal vez tampoco se puede hablar propiamente de cuerpo, ni de espíritu. Quizá no hay sino percepciones activas dotadas de cualidades propias de dos clases: impresiones de la sensación e impresiones de la reflexión.

Como se ve, esta posición, si bien incompleta, estaría bastante de acuerdo con el espíritu de un fenomenismo probabilista. *A. Fabrat.*

DAVIE, G. E.: *Hume and the Origins of the Common Sense School*. RevIntPhil, 6 (1952), 213-222.

Entre los años 1720-1730 estalló en Escocia, en contra de la doctrina escolástica, una verdadera revolución filosófica: el empirismo. Hacia 1717 una sociedad de estudios, llamada "Rankenian Club", discutía en Edinburgh la filosofía de Berkeley. Las corrientes del pensamiento irlandés, representado especialmente en Francis Hutcheson y en los discípulos de Shaftesbury, ejercía poderoso influjo sobre Edinburgh y Glasgow. Resultante de todo ello es la obra *Principles of Moral Philosophy*, de George Turnbull, aparecida en 1714, y donde las teorías de Berkeley y Hutcheson tratan de amalgamarse en antagónica alianza. Existen sospechas de que la Asociación de Edinburgh preparó, cuando menos, el camino a la filosofía de Hume. La antinomia Berkeley-Hutcheson se reviste en Hume de un aspecto fenomenológico. Para este último perdura la antítesis entre el fenómeno espontáneo descrito por el hombre vulgar y ese mismo fenómeno bajo la mirada refleja del filósofo. Ninguno de nuestros cinco sentidos sirve de fundamento a la justificación filosófica de la creencia espontánea en la realidad externa. Thomas Reid, por el contrario, discípulo de George Turnbull, no participa de semejantes puntos de vista. Para él la sensación táctil es capaz de fundar la justificación racional del mundo corpóreo extrasujetivo. *P. García Asensio.*

JESSOP, T. E.: *Some Misunderstandings of Hume*. RevInPhil, 6 (1952), 155-168.

Hume ha sido frecuentemente mal interpretado. La controversia suscitada en torno a su doctrina ha versado más sobre su admisibilidad que sobre su verdadero sentido. Se da por cierto que Hume, acabando por negar el espíritu y toda clase de causalidad, vino a consumar el corrosivo proceso iniciado por Locke y Berkeley, y a legarnos una filosofía, quizá rica en experiencias, pero vacía de sentido transcendente. La conclusión es demasiado simplista. Hume, por ejemplo, no niega la causalidad, sino su explicación racional. El libro I de su *Treatise...*, obra de psicólogo empirista, ha querido ser leído con lentes de epistemólogo. Empirismo es el rótulo que endorsa la

actitud general de Hume en filosofía. Ni nuestras persuasiones morales necesitan soportes metafísicos, ni el realismo incrustado en nuestra naturaleza brota de raciocinios. Creemos en las cosas materiales y en su conexión material, pero su justificación metafísica resta imposible. Hume no se preocupa por encubrir la contradicción de tales proposiciones. Es más: proclamando su irreductibilidad, patentiza la nota típica de su escepticismo, que fomularíamos del siguiente modo: la razón, confinada al mundo interno de la pura lógica si se la toma en su sentido tradicional, no cuenta para nada en el conocimiento de los hechos, ineludibles, por otra parte, y evidentemente ciertos.

P. García Asensio.

MAUND, CONSTANCE: *On the Nature and Significance of Hume's Scepticism.* RevInt Phil, 6 (1952), 168-184.

Una exacta interpretación del escepticismo de Hume resulta difícil. A ello contribuye el natural horror que la palabra "escepticismo" suscita y el uso impreciso que de ella hace Hume en sus escritos. Hume adopta como suyas las conclusiones escépticas en lo que tienen de anti-dogmáticas, pero no en todo lo que tienen de corrosivo y destructor. Su escepticismo es positivo. Si Hume desconfía de los sentidos, no es porque dude de las complejas sensaciones por ellos captadas, sino porque no existe sistema filosófico capaz de justificar nuestras experiencias perceptuales. La naturaleza, según expresión favorita del mismo Hume, no nos ha dejado en libertad para creer o no a nuestros sentidos; es asunto demasiado importante para que haya sido confiado a nuestros inciertos raciocinios y especulaciones. El mismo testimonio de Hume que, según confesión propia, daba de lado a todas sus dudas escépticas para recrearse con sus amigos, ilumina nuestra explicación: sentimos la realidad independiente, y en fuerza de una ley ineludible de la naturaleza no podemos menos de creer en ella, pero podemos dudar y aun negar toda justificación racional de tal creencia ineludible.

P. García Asensio.

SEIFERT, H.: *Mineralogie und Geologie in Goethes Lebenswerk,* Philnat. 2 (1952). 72-99.

Las investigaciones de Goethe en el campo de las ciencias naturales ha requerido 14 tomos en la gran edición de Weimar. Extendida está la idea de que los especialistas en la materia han rechazado ampliamente sus resultados en casi todos los terrenos. Cierto es que importantes descubrimientos de Goethe permanecieron de esta manera desapercibidos durante su vida, y en parte han sido nuevamente hechos después de su muerte. También es sabido cuán duramente le lastimaron tales repulsas, porque en el marco de la obra de su vida apreció él en mucho estas investigaciones y, a ratos, quiso ponerlas sobre los frutos de su creación poética. Semejantes trabajos fueron mirados, aun por amigos, como un cuerpo extraño en la obra de su vida, como una extravagante equivocación.

Hoy ha triunfado la opinión de que, por una parte, sólo es posible comprender y estimar bien los trabajos de Goethe en las ciencias naturales dentro del marco de su total personalidad, universal y armónica, como expresión de un espíritu que, en cuanto parecía exigirlo la oportunidad, podía penetrar en todo con igual amor e igual cuidado y con la escrupulosidad de un investigador crítico, y de que por otra parte no se puede valorar los resultados particulares de su investigación desde el punto de vista de la imagen que tienen hoy del mundo las ciencias naturales, sino que se les ha de entender y juzgar atendiendo a su tiempo, si se quiere ser justo.

Tampoco los historiadores de la Geología han procedido siempre respecto de él, como respecto de sabios eminentes, cuyas teorías han de pasar en la actualidad por tan atrasadas o equivocadas como las de Goethe.

Las concepciones geológicas de Goethe experimentaron cierto cambio en el correr de su larga vida. Nada extraño, si se tiene en cuenta el tiempo en que vivió y la situación de los conocimientos científicos. Mas siempre sorprende en Goethe la capacidad intuitiva de captar lo esencial en un fenómeno de la Naturaleza. Del reino mineral poseía un vasto conocimiento, según el estado del saber entonces.

J. M. Riaza.

VERNEAUX, R.: *La notion kantienne d'analyse transcendentale.* RevPhilLo 50 (1952) 394-428.

El *análisis transcendental* es el resorte o nervio de la "Crítica de la Razón pura", de Kant, y es de capital importancia definir con exactitud su naturaleza para captar el espíritu de la primera "Crítica". Este *análisis transcendental* es un método crítico que, según la mente de Kant, podría definirse como el proceso con que se asciende de los juicios sintéticos *a priori*, dados por la ciencia, a los principios que los explican o fundan. Esta definición es precisamente el fruto del presente trabajo, que procede por las siguientes etapas: parte de la frase kantiana "investigación transcendental", con que se puede designar el método crítico en su conjunto; insiste en el significado de cada uno de sus términos para colocar en su puesto el *análisis transcendental* y determinar así sus rasgos esenciales. Después examina la noción de análisis, para hacer resaltar sus diversos aspectos y eliminar los que no entran en el cuadro de la investigación transcendental; y, por último, se considera directamente el *análisis transcendental* en sí mismo y en sus principales aspectos: descomposición, regresión y reflexión. *A. Fabrat.*

DUYCKAERTS, F.: *L'imagination productrice dans la Logique transcendentale de Fichte.* RevPhilLo 50 (1952) 230-250.

Fichte no ha dejado una descripción clara y completa del "hecho primitivo", en el que se apoya y sobre el que gira toda su epistemología. Por eso hay que descubrir sus propiedades esenciales en la deducción abstracta que lo exige y en la deducción concreta que lo desarrolla. Expuestas, pues, las principales etapas de la dialéctica abstracta, destinada a descubrir por el análisis de los elementos de la representación la actividad primitiva del espíritu finito, y de la dialéctica concreta, que reconstruye las leyes de la representación, partiendo de la actividad primitiva, por ordenadas síntesis racionales, nos encontramos con que el "hecho primitivo" es la *imaginación productora*, función intermedia entre el yo puro infinito y el yo empírico finito, principio de la evolución concreta del espíritu, que saliendo de sí entra de nuevo en sí. La *imaginación productora* de Fichte tiene gran importancia en su "Doctrina de la Ciencia", aunque no todos sus comentadores la reconozcan; y como resultado del estudio precedente se puede determinar más su naturaleza y el papel que desempeña en la historia del espíritu humano. La imaginación, según Fichte, no es sólo reproductora, como la kantiana, sino también productora, y con ella se explica la misma sensación, que no será ya el último e irreductible elemento del conocimiento humano. Se pueden dar diversas interpretaciones a la *imaginación productora*—de las cuales depende la que se dé de la misma "Filosofía especulativa general"—: una llevaría a una condición final ontológica del conocimiento; otra, al carácter estrictamente idealista del mismo. En contra de los comentadores todos de Fichte, antiguos y modernos, que admiten la interpretación idealista, hay que confesar que bajo sus fórmulas idealistas se encubre una intuición más ontológica: la *imaginación productora*, flujo y reflujo entre la afirmación y negación del objeto, puente entre el yo y no-yo, abre el sujeto cognoscitivo al objeto, e interioriza el objeto en sujeto del conocimiento. Todo conocimiento lleva consigo la afirmación de sí y la correlativa de lo otro, y Fichte ha presentido bajo las apariencias de la *imaginación productora* el fundamento último y real del acto teórico, aunque, bajo el influjo idealista, lo haya considerado sólo bajo el aspecto subjetivo. *A. Fabrat.*

LIEBER, H. J.: *Kants Philosophie des Organischen und die Biologie seiner Zeit.* PhilNat 1 (1950) 553-570.

Tanto en Kant como en los biólogos de su tiempo hasta Cuvier, se trata ante todo de dar con un principio metódico que permita captar la peculiaridad de lo orgánico. Kant, basado en su propia filosofía, desarrolla el concepto de finalidad como tal principio eurístico. Lo admite como una ficción útil a la investigación concreta de lo orgánico, sólo porque el hombre con su entendimiento discursivo—causalidad—carece de una facultad adecuada para lo orgánico que, ciertamente, reconoce como un dominio *sui generis*. El mismo pensamiento de una finalidad inmanente, referida a la unidad vital de lo orgánico y que preside la construcción de lo orgánico, se encuentra en la morfología comparada. Esa idea es la que conduce luego al concepto de estructura y

de plan de construcción tan capital para toda la biología posterior. Este concepto es, ante todo, para los representantes de la morfología comparada como para Kant, nada más que un principio metódico de conocimiento, creado por el espíritu humano, que hace posible una comprensión de lo orgánico, no una explicación. Pero secundariamente pretende también Kant, a base del principio teleológico, fundamentar en lo posible una sistematización de las especies y géneros más adecuada a la realidad que la de Linneo. Y otra vez es esto precisamente lo que ha tratado de realizar la morfología comparada por medio del concepto de estructura y de finalidad en la construcción y articulación de los organismos. A Kant le pareció un pensamiento atrevido, pero no imposible de realizar para la razón, el pensamiento de elaborar una sistematización genética basada en la finalística. Ahora bien, es ese precisamente el problema central de toda esta época de investigación biológica. Tampoco los representantes de la morfología comparada hasta Cuvier cultivaron nunca la morfología pura, sino que atendieron siempre a una genética. Este problema de la génesis va acabando por eliminar al de la morfología. Esto lleva a que la unidad del método finalístico y del causal-mecanicístico, tan acentuada y pretendida por Kant en el conocimiento de los organismos, ya no es tenida en cuenta. Todas aquellas doctrinas contienen una discusión en torno al modo de existir de las estructuras orgánicas fundamentales o arquetipos, que tiene una fuerte analogía con las polémicas escolásticas sobre los universales y que culmina, con Lamarck y Darwin, atribuyendo a esos arquetipos un ser propio, previo a toda evolución. *J. Echarri.*

CROCE, B.: *Hegel et l'origine de la Dialectique.* RevIntPhil, 6 (1952) 12-26.

El octogenario Benedetto Croce, muerto hace unos meses, resume en estas notas su trabajo sobre Hegel, empezado cuarenta y cinco años antes.

Expuesto, como todo historiador de la Filosofía, a no interpretar fielmente el pensamiento hegeliano, cree, con todo, haberlo conseguido, aun cuando no siempre se apoye en sus expresiones explícitas. Por otro lado, le ha liberado de la parte tradicional y de la arbitraria sistematización que llevaba consigo, y ha procurado fundar mejor "las grandes verdades que, tal vez más que otros filósofos, había dicho al mundo". Hegel no señaló cómo había nacido la dialéctica; se excedió en revestir todos los conceptos con su conocida tríada y formuló la Lógica-Dialéctica, que era más una metafísica que una lógica. En el siglo XIX fué despreciada su filosofía, pero precisamente por haber profundizado en el concepto de Historia mediante la dialéctica, el siglo XX fundió los dos conceptos, que aparecían antagónicos, de Historia y Progreso, y resucitó el hegelianismo. El filósofo napolitano, desechada la metafísica, elaboró su Filosofía del Espíritu, fundada en cuatro conceptos o categorías: lo Verdadero, lo Bueno, lo Bello y lo Vital, o la Vitalidad. Esta última es la que justifica el origen de la Dialéctica, ya que el proceso espiritual de la misma está en superar lo inferior con lo superior, negar el mal conservándolo y transformándolo en bien; y así, las demás Categorías vencen el mal del egoísmo, propio de la Vitalidad, no destruyendo su fuerza, sino haciéndola fuerza del bien. Por esto—concluye—, a quien me pregunta qué ha hecho Hegel, le respondo que ha rescatado el mundo del mal, porque lo ha justificado con su función de elemento vital. *A. Fabrat.*

HYPOLITE, J.: *Essai sur la Logique de Hegel.* RevIntPhil, 6 (1952) 35-49.

El cuaderno primero de la *Revue Internationale de Philosophie,* de Bruselas, está consagrado al estudio de la filosofía de Guillermo Federico Hegel, y en este artículo se considera la Lógica, o sea el primer estadio en que evoluciona el Absoluto, donde se desenvuelve como noción o concepto. El artículo presenta dos partes: en la primera se da una idea general de la lógica hegeliana, y en la segunda se traza un esquema general de la misma. En aquélla, después de exponer las diversas y complicadas fórmulas que usa Hegel, principalmente en su obra *Fenomenología del espíritu,* una como introducción a la Lógica, las propone el autor "de una manera más sencilla, sin respetar el rigor de los conceptos hegelianos", y termina: "La Lógica hegeliana, pues, será la dialéctica de esas esencias descubiertas a través de la experiencia, su justificación como el Ser que se piensa absolutamente a través de la conciencia humana". En la segunda parte propone el esquema de la Lógica hegeliana, cuyos rasgos característicos describe. Dos

direcciones descubre el historiador de la filosofía en el hegelianismo: una, hacia una filosofía de la historia, que culmina más o menos en un humanismo, y otra, hacia un conocer absoluto que, aunque es reflexión externa sobre las filosofías del pasado, constituye una filosofía interna de la inmanencia completa. *A. Fabrat.*

A. PLEBE: *Hegel, rinnovatore del suo sistema: la "Filosofía della storia"*. En: Filosofía, 3 (1952) 317-350.

Para exponer el pensamiento sistemático, o sistematizable, de un autor, en torno a los problemas, hoy más actuales que nunca, de índole histórico-filosófica, sin duda uno de los mejores métodos es analizar, ante todo, la génesis personal de sus ingredientes doctrinales básicos en la mente del pensador que los excogitó, tarea algo laboriosa, más siempre fructífera, cuando se trata de un escritor de la talla de Hegel, quien precisamente, mediante reconocimiento explícito nos ha confesado (en carta fechada el 22 de diciembre de 1822) que, si bien era para él trabajo interesante y placentero pasar revista a los pueblos del mundo, le resultaba empero dificultoso hacer tal recorrido durante nuestra última edad en Occidente. Sin embargo, a pesar de todos los obstáculos, es un hecho que Hegel supo elevarse a lucubraciones históricofilosóficas de innegable altura, esmaltadas por sutiles comparaciones entre lo antañón y lo hodierno, y enaltecidas por las intercalaciones de sagaces previsiones de acontecimientos futuros para su época, varios de ellos ya presentes para la nuestra, cual la predicción—de enunciado realmente difícil a principios de la pasada centuria, cuando tan altaneramente se miraba aún desde Europa a los territorios de allende el Atlántico—según la cual "América es el país del porvenir" (*Filosofía de la Historia*, I, 233). No obstante, estos significativos aciertos no empecen a que se reconozcan en Hegel muchos yerros importantes, derivados en su mayoría de la rigidez dialéctica que le caracterizaba y que había de entrar, inevitablemente, en colisión con las dificultades y las aporías, no minúsculas por cierto, que ofrece una detallada hermenéutica del devenir histórico. *Augusto Cervera.*

ROTENSTREICH, N.: *Hegel's Concept of Mind*. RevInt.Phil, 6 (1952), 27-34.

Los conceptos de Espíritu, Razón e Idea constituyen tres ejes esenciales en el armazón del sistema filosófico hegeliano. La Razón es la identidad potencial entre conciencia y realidad. El Espíritu es la identidad actual entre ambos polos. La Idea—estadio intermedio—es la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, de la conciencia y de la realidad. La Razón es total identidad sin contenido: tesis. La Idea es identidad parcial con contenido: antítesis. El Espíritu es identidad total con contenido: síntesis. En el Espíritu se distinguen varios aspectos: la reflexión, que no es, por otra parte, sino la continuación obvia del elemento de conciencia inherente a la Razón; la actividad, ya sugerida en el aspecto precedente; la unidad, donde el Espíritu, identificado con su propia creación, constituye el conocimiento de sí mismo en su misma enajenación; finalmente, la universalidad concreta y la libertad. El paso de la Razón al Espíritu se realiza por medio de la Idea. De la actividad sin contenido—Razón—, se llega al Espíritu, actividad creadora de su propio contenido, con el que se identifica. Tanto la antítesis aristotélica de acto y potencia como la reflexión cartesiana ejercieron su influjo en el espíritu de Hegel, pero no sin que previamente el genio alemán hubiese transmutado la potencia pasiva del Estagirita en activa potencialidad, y la reflexión sujetiva del francés, en una total autorreflexión de la realidad entera. *P. García Asensio.*

KRONER, R.: *Kierkegaard or Hegel?* RevIntPhil, 6 (1952), 79-96.

Difícilmente podría concebirse oposición tan profunda como la que existe entre estos dos pensadores. Kierkegaard es un pensador religioso a quien se le ahoga la respiración entre los muros del exhaustivo sistema metafísico de Hegel. Si la sabiduría del hombre es locura ante los ojos de Dios, y la sabiduría de Dios es locura ante los ojos del hombre, le sobra razón al Kierkegaard cristiano cuando defiende la intransitabilidad entre fe y razón teológica, especulación y existencia, o cuando zahiere la filosofía hegeliana que, cerrada por sus cuatro costados como el cosmos de Parménides, no da entrada a la alegría del cristiano creyente. En Hegel, no es solamente atacado un gran sistematizador, sino el símbolo de la mentalidad moderna. A toda ella alcanza por igual la crítica de Kierkegaard.

Pero fuera ya del campo religioso y en puro ambiente filosófico, la invectiva de

Kierkegaard se disuelve por sí sola ante la grandeza de la colosal obra metafísica hegeliana. Cuando Kierkegaard se adentra en el discurso filosófico es para contradecir inmediatamente los principios básicos de su propio pensamiento y caer enredado entre los hilos de una especulación más pagana que cristiana. La Filosofía de la que él hizo burla al enjuiciar a Hegel no ha demorado su venganza. Y es aquí, en el terreno filosófico, donde sale a plena luz el esfuerzo gigante del pensamiento hegeliano, capaz de afrontar tareas inmensas, que Kierkegaard no llegó siquiera a justipreciar. ¿Kierkegaard o Hegel? Ambos, cada uno en su campo, son dignos de encomio. Pero si Hegel salta las barreras del pensamiento e irrumpe en los sagrados dominios de la fe, también Kierkegaard sacrifica toda investigación filosófica en aras de su religiosidad.

P. García Asensio.

GROOTEN, J.: *Le soi chez Kierkegaard et Sartre*. RevPhilLo, 50 (1952), 64-89.

Aunque la problemática y el método de Kierkegaard y Sartre sean diferentes, y que desde el punto de vista histórico los dos autores parezcan ignorarse, se percibe con todo un movimiento común de pensamiento que resulta de importancia decisiva tanto para los dos pensadores considerados aisladamente como en sus relaciones mutuas. Kierkegaard es un pensador subjetivo: el hombre existente debe realizar el posible y el ideal que concibe. Sartre es un pensador objetivo: él revela lo que el ser es. Esta visión, y no sólo la acción, determinan la verdad o la autenticidad del ser. Pero al mismo tiempo, los dos subrayan la primacía del ser sobre el pensamiento, que la existencia precede a la esencia, que no hay más existente que el particular. El movimiento común de su pensamiento culmina en la definición del ser particular existente, del hombre o, para hablar con Sartre, de la realidad humana como sujeto o como yo ("soi"). Ni el paralelismo en el desarrollo de la problemática ni la diversa posición del acento en ese desarrollo definen exactamente la relación de ambas filosofías. Esa relación se expresa exactamente en esta tesis audaz: "La filosofía atea de Sartre constituye el final, si no necesario, al menos lógico del pensamiento "cristiano" de Kierkegaard. El yo ("soi") como sujeto oculta una fisura interior, que se ha ensanchado por el hecho de ser él existente, es decir, en devenir, y más aún, por el pecado original. Ahora bien, esta negatividad o no-verdad del sujeto-objeto (del "soi"), que Kierkegaard sostiene como "cristiano" (luterano), Sartre la toma por su cuenta, la desarrolla según todas sus consecuencias y hace reposar sobre ella todo un sistema filosófico. En cuanto construye un sistema, aunque su ontología sea fenomenológica, Sartre es, sin duda, infiel al espíritu de Kierkegaard. Pero aunque llegue a conclusiones opuestas, ¿traiciona realmente la inspiración más profunda de Kierkegaard, desarrollando sin descanso, hasta sus últimas consecuencias, las premisas puestas por Kierkegaard? ¿Por qué, en efecto, oponer la no-verdad del "soi" a un estado anterior e imaginario (el de la esencia)? El "soi" es no-verdadero totalmente y por naturaleza. Así, Sartre reanuda la tesis "cristiana" (luterana) de la existencia en cuanto ser particular, acentuando que el hombre ha sido abandonado por Dios, no "de alguna manera", sino realmente. Precisamente por causa de esta facticidad fracasa al tratar de fundamentarse. Sartre, pues, continúa la tesis "cristiana" (luterana) del salto en el absurdo, pero con todo, el absurdo no es para él algo objetivo, fuera del sujeto ("soi"), sino el sujeto mismo que, a pesar de su voluntad, fracasa en la tarea de buscarse o darse un fundamento. *J. Gerardo.*

F. MIRABENT: *La estética en la metafísica de Maine de Biran*. RevFil, 41 (1952), 225-252.

Su metafísica nace de la psicología, y la realidad psicológica sirve de base al desarrollo de la estética biraniana. En efecto, puesto que estética es la relación filosófica entre la belleza y las cosas que juzgamos bellas, el esteticista ha de ser psicólogo, es decir, un conocedor del hombre interior y de sus reacciones ante las nociones superiores del alma, lo bello, lo bueno, lo infinito, Dios. La investigación psicológica biraniana descubre ante todo un "modo afectivo" y unas percepciones oscuras; aquél comprende todas las modalidades de la vida sensitiva. Biran hace aquí un valioso análisis de la conciencia humana, y sobre todo de la vida afectiva, y habla de la doble relación entre las ideas y los sentimientos, en las tres formas de esa relación: nociones morales, lo bello, y los sentimientos propiamente dichos. Las nociones morales provienen de un sentido moral interno particular. El problema de lo bello es muy complejo, y la dificultad de definirlo proviene de que para entenderlo lo particula-

rizamos en tipos más o menos familiares o agradables. Las impresiones sensibles nada tienen de común con la idea o sentimiento de lo bello. Lo sensible es un elemento, pero no constituye lo bello, pues lo bello y los sentimientos que le acompañan proceden siempre de operaciones superiores del espíritu. En todo esto Biran mezcla concepciones antiguas y modernas y se deja influir en gran manera de Kant. Sin embargo, Biran ha entrevisto el aspecto metafísico que la belleza natural encierra; con lo cual se acerca mucho a la actitud estética de hoy. *B. Pérez Argos.*

MADURELL MARIMÓN, JOSÉ MARÍA: *Nuevos documentos para la biografía del doctor Jaime Balmes.* Analecta SacrTarr. XXII (1949), 55-66.

Se recogen algunos documentos referentes a Balmes. En el primero de ellos el padre de Balmes elige heredero a su hijo primogénito Miguel, haciendo, empero, mención expresa de los buenos servicios prestados por Jaime. El contrato entre Balmes y el impresor José Tauló para la impresión de su obra *El protestantismo,* en escritura autorizada ante el notario Joaquín Roca y Cornet, el 25 de abril de 1842. La rescisión de contrato entre el hermano de Jaime Balmes, Miguel, sombrerero de profesión, y el galonero barcelonés Jaime Grases y Sayrols, y el contrato que se había firmado unos dos años antes. La cancelación de la antedicha escritura nos hace recordar lo que el impresor José Tauló escribía en su diario acerca del exceso de trabajo que pesaba sobre el sacerdote Jaime Balmes, el cual, al ser rogado para que aminorase en tan intensa labor, contestaba que lo hacía para proporcionar a sus padres y a su hermano todas las comodidades posibles, y que tan pronto como lo lograse diría a su hermano que cerrase la tienda de sombreros y se dedicase al comercio. Así, en efecto, nuestro filósofo lograría sus deseos, y tal vez en esta oportunidad, su hermano Miguel cerró la tienda y adquirió la casa de la calle del Gobernador, en donde don Jaime Balmes se reservó una habitación (calle del Gobernador, que hoy día lleva el nombre de Durán y Bas). Por último, el convenio entre el impresor y librero barcelonés José Tauló y sus acreedores, en que se hace referencia a las dificultades económicas con que se editó *El protestantismo.*

Siguen en apéndice dos cartas de José María Quadrado a don Juan Mañé y Flaquer, fechadas el 11 de mayo de 1847 y 18 de junio de 1893, en las cuales se menciona a Balmes a propósito de sus escritos y de su revista *Pensamiento de la Nación.* *Roig Gironella.*

SCIACCA, MICHEL F.: *Les thèmes fondamentaux de la philosophie de Rosmini.* RevMetMor, 56 (1951), 189-207.

El título indica ya los límites del artículo: hace resaltar los elementos esenciales del pensamiento especulativo de Rosmini, no tan conocido como indudablemente merecería.

Es menester partir, desde luego, del "Nuovo Saggio", que puede considerarse como el tratado de la Idea del Ser. Rosmini resuelve el problema de las ideas superando todo empirismo y tomando el problema en el punto en que lo dejó Kant: No hay conocimiento universal y necesario sin un elemento *a priori,* dice con Kant; pero este elemento no es una forma creada por el entendimiento, sino el objeto de una intuición del entendimiento. En efecto, el ser ideal—o la idea del ser—es, ciertamente, anterior a la experiencia, pero no es creada por la razón, sino dada a la razón: El sujeto, el yo, es limitado, particular y contingente; sus caracteres son opuestos al objeto o ser ideal, que es infinito, universal y necesario; el sujeto es una substancia que no puede predicarse de lo otro, la idea del ser; por el contrario, por su propia naturaleza, es objetiva y universalmente predicable. El sujeto, pues, es distinto de la luz ideal infinita, que es su objeto, aun cuando le esté indisolublemente unido.

Al problema del paso de la idea del ser a la realidad misma, se responde que para Rosmini no es lo mismo, ciertamente, la idea de una cosa y el juicio de "subsistencia" sobre esta misma cosa. La idea y la realidad son cosas distintas, pero una y otra son dos modos categóricamente diferentes del ser único. Hay, pues, correspondencia entre el ser ideal, que hace de mí un sujeto que piensa, y el ser que es real en las cosas y hace que ellas sean.

La idea del ser es el resultado de una abstracción, pero esta abstracción no la hace el hombre: Dios Creador la abstrae de su misma realidad al fundamentar la distinción real entre Dios y la creatura, condición de la existencia de todos los seres

creados. Rosmini, pues, lejos de negar el lazo interno que une la idea y la realidad, lo coloca en el plano del acto creador de Dios, de tal forma, que excluya de raíz cualquier empirismo.

Es menester distinguir en el ser, además de la forma ideal y real, una tercera, la moral. La moral se sitúa entre el objeto y el sujeto, entre el conocimiento y la ontología. El ser inteligente es voluntad moral cuando ama el ser conocido según su grado de ser. Este acto de amor constituye el lazo entre el orden ideal de las ideas y el orden real de los existentes. El imperativo de la moral r. manda: "ama el ser dondequiera que le conozcas y en cualquier orden que se presente a tu inteligencia". La moralidad es amor universal, cuyo punto culminante está en el amor incondicionado a Dios. La ley moral es objetiva, eterna, necesaria; no es dada por el hombre, sino prescrita por Dios al hombre.

El ser que el espíritu alcanza intuitivamente es ilimitado, porque es la esencia misma del ser, pero no es el Ser Absoluto. Del estudio del Ser Absoluto se ocupa la teología natural, que es una prolongación de la filosofía. Ante todo, la existencia: La conciencia que tenemos de nuestro carácter finito y la aspiración que nace al mismo tiempo de llenar con el Ser Absoluto el infinito de la forma ideal, fuerzan a la razón a admitir la existencia de Dios, y a la voluntad a reconocerlo libremente, es decir, a amarlo como al Ser lleno y perfecto. Hay otra prueba más intrínseca todavía, fundada en el ser real finito, que es cada uno de nosotros y el ser ideal infinito, cuya intuición posee cada hombre [parecida a la prueba de Descartes sobre el origen de la idea del ser infinito]. Hay, pues, en nosotros algo *divino* inmanente que nos eleva a un Dios trascendente. Por lo que se refiere al conocimiento de la esencia de Dios, dice R. que el hombre no puede conocer a Dios de una manera directa, sólo de modo negativo, es decir, "únicamente lo que nos manifiesta la exigencia misma de la esencia del ser, objeto de la idea".

Finalmente, la conciencia de la imperfección de nuestro conocimiento, donde se encuentra el deseo implícito de un acabamiento, nos remite a la Revelación, aunque este recurso caiga ya fuera del ámbito de las vías filosóficas y pertenezca a un orden suprarracional. *J. Sauret.*

JARLOT, G., S. J.: *K. Marx et la dialectique du travail aliéné.* Greg, 32 (1951) 507-524.

Compara el autor con el *mito* hegeliano *del amo y el esclavo* la concepción de Marx sobre el trabajo enajenado, tal como ésta aparece en sus primeros escritos, sobre todo en el manuscrito de 1844, por ser estas producciones de su juventud las preferidas por los neomarxistas.

El influjo hegeliano es patente no sólo en el proceso dialéctico, afirmación seguida de doble negación propulsora y fecunda, sino aun en el fondo; si bien en éste a los elementos idealistas espiritualistas de Hegel opone Marx los materialistas y concretos, junto con las correspondientes modificaciones en la disposición y en el proceso evolutivo. En ambos casos es clave la actividad exaltadora del trabajo material, negación de lo agradable a la naturaleza sensitiva, y realizado precisamente con negación de lo debido al trabajador, es decir, en sujeción a un amo que se apropia sin trabajar la utilidad producida por el trabajador. En Hegel es primordial el tener conciencia intelectual de sí. El trabajador, enalteciéndola mediante el trabajo en sujeción, enajenador del placer sensible y de la propiedad, llega a hacerse dueño de su antiguo amo. La naturaleza, transformada por el trabajo, se hace humana; el hombre se hace universal. Estadio final será el triunfo del Espíritu. Según Marx, la estructura fundamental es la económica. De su desarrollo para satisfacer las necesidades del hombre "animal", "natural", brota la división del trabajo (intelectual y material), que es, bajo otro aspecto, la propiedad privada, raíz de todos los males por ser negación de la naturaleza del hombre, ser meramente "animal", "natural". Con la propiedad privada nace la conciencia intelectual y de ahí las superestructuras jurídica, política, religiosa, precedidas y acompañadas de las enajenaciones de la naturaleza, del trabajo y del trabajador respecto de la sociedad. De ahí la lucha de clases hasta que una segunda negación, la de la propiedad privada, vuelva al hombre al estado natural. Hasta aquí el *materialismo dialéctico*. Más adelante, en el *Manifiesto,* para explicar el último paso, introduce la revolución proletaria; es el materialismo histórico, influído por la filosofía de la historia, de Hegel.

En brevísima indicación final señala el autor que la ideología de Marx, de no llevar a una nueva sociedad de propietarios, los antiguos trabajadores hechos amos de sus antiguos señores, lo que sería restablecer lo que pretende remediar; sólo conduce a anunciar el fin de la humanidad, ya que negando la propiedad privada hace desaparecer lo que, según él, es la "negación promotora" única del progreso, y éste lo único que hace del ser "animal", "natural", un ser humano. La dialéctica marxista es, pues, una construcción escatológica. *J. Muñoz.*

CAMPORA, GIUSEPPE: *Comunismo e Cristianesimo in Dostoievski.* Humanitas (1951), 781-795.

El problema central en D. es el problema de la existencia de Dios. D. analiza con una fuerza de penetración casi profética el conjunto de problemas que se suscitan en torno al ateísmo, no ciertamente de una manera abstracta, sino dentro del misterioso centro de la vida humana.

En este artículo se ponen de relieve únicamente los resultados sociales del ateísmo. La resultante última del ateísmo es—según D.—el comunismo; la fe en Dios, por el contrario, conduce a la concepción de un universo construído en un sentido íntegramente cristiano.

Los textos básicos para la visión cristiana nos los ofrece la novela *Los hermanos Karamazoff*, sobre todo las memorias del *Staretz Sossima;* y para la comunista, la misma novela en la célebre *Leyenda del Gran Inquisidor,* y la otra novela, *Los demonios.*

En la *Leyenda del Gran Inquisidor* el punto de partida es el problema del hombre, porque es cierto que la última palabra está reservada a aquel de los dos sistemas —comunismo o cristianismo—que dé la interpretación más exacta de lo que es el hombre en su realidad más profunda. Pues bien; tanto en dicha Leyenda como en el Scigaliovismo, descrito en *Los demonios,* se nos presenta el cuadro horrendo de lo que habría podido ser la atea sociedad comunista, precisamente por partir de una concepción errónea del hombre.

D., como es patente, se coloca al lado de los personajes que presentan a Cristo como Aquel en quien se resuelve la aparente absurdidad de la existencia. Sin forzar a nadie, por el sólo hecho de ser la luz y la vida, Cristo hace posible a todos los hombres el acto libre por el cual se deciden por Dios, al mismo tiempo que se realizan a sí mismos. El cristianismo, al profundizar en el alma del hombre, ha sabido recoger también el elemento universal, que une a todos en un destino único. *Sauret.*

MATL, JOSEP: *Dostoiewski y la crisis de nuestro tiempo.* RevEstPol, 57 (1951), 35-54.

Dostoiewski ha sido diversa y muy fragmentariamente entendido por los distintos países y períodos culturales, que precisamente venían desconociendo el núcleo específico del pensador: la trágica lucha entre el espíritu que se cree autónomo, contra Dios, que se le impone. Este sentido metafísico religioso de los problemas fué enteramente desconocido por la crítica rusa contemporánea, que sólo veía en él el moralizador social, hasta su revalorización por los neorrománticos, simbolistas y seudomísticos del siglo XX, como Merejkovski. En Occidente no se empezó a estimar a D. hasta el naturalismo de fines de siglo, pero su interés se cifraba en la descripción social del ambiente.

Después de la primera guerra mundial, enfermas de cuerpo y alma las potencias centrales, Dostoiewski se convierte en el hombre del día. Se reconoce entonces en sus obras, junto con la hondura psicológica en cada estadio de los complejos humanos, la problemática religiosa profunda de toda su obra. Después de las conmociones de la segunda guerra mundial, sobre todo teólogos católicos, protestantes y ortodoxos (Guardini, Steinbüchel, De Lubac, etc.), junto con A. Dempf, han llegado a la conclusión de que la raíz más íntima de la actitud vital de D. está determinada por la fe o la incredulidad en la postura vital del hombre.

Pasa a continuación a tratar de la situación actual, después de haber caracterizado a Dostoiewski frente y junto a Nietzsche y su significación para la crisis de nuestro tiempo. Ahonda en los valores filosóficos de D., para el cual la novela era una mera ocasión de plasmar una problemática superior intuitivamente, vista encarnada en hombres por su genio sentimental y concreto.

D

Acaba determinando la solución que ofrece el pensador ruso: hay que rechazar la soberbia dominante—en el ambiente racionalista positivista—para refugiarse en la humildad, en la conciencia de la condición de criatura, que es la característica del "ser hombre" en la cultura del corazón.

Pero hasta llegar a ello nos ha hecho descender a los precipicios más profundos del mal, a los repliegues más secretos de la perversidad humana y satánica.

J. Jiménez.

PARTENIO MUSCINELLI, S. D. B.: *Esigenze metafisiche nel pensiero di Bernardino Varisco.* Salesianum, 13 (1951), 232-262.

Varisco nació en Chiari (Brescia) en 1850. Dice que la metafísica es una poesia racional que necesita de elementos subjetivos e hipotéticos no menos que las otras ciencias, y más aún que las otras ciencias, por las relaciones que tiene con la Moral. El autor del presente artículo nos describe así su actividad literaria. Varisco gastó religiosamente toda su vida en buscar a Dios, con constancia y sinceridad, por medio de un trabajo riguroso y crítico (232). Esta finalidad no la perdió nunca de vista en ninguna de las etapas por que atravesó su pensamiento filosófico, que fueron la positivista y la idealista. Quiso superar el positivismo y el idealismo, y las antinomias de trascendencia e inmanencia, de determinismo y de libertad, de lo uno y de lo múltiple: y el resultado de sus trabajos ha sido poco halagador. Ha llegado a un Dios que es el constitutivo intrínseco de lo múltiple (248); es un pensar necesario, que es necesariamente creativo; es un Sujeto que piensa con el pensar de todos los pensantes, aunque cada uno de los pensantes no piensa todo lo que piensa ese único sujeto. El Dios obtenido por Varisco es un variable, temporal, perfectible y que constantemente se autolimita. *J. Hellín.*

STRASSER, S.: *Désiré Mercier et le problème de la psychologie néothomiste.* Rev PhilLo, 49 (1951), 699-718.

La psicología ocupó, ciertamente, un lugar destacado en las preocupaciones filosóficas de Désiré Mercier. La evolución de la psicología neotomista, nacida al impulso vigoroso de Mercier, se ve influenciada cada vez más por las nuevas corrientes empíricas que hacen del campo psicológico un coto emancipado e independiente. Cuatro son las principales posiciones en que ha cristalizado el movimiento psicológico neotomista: 1) De espaldas a toda investigación empírica, como en Matteo Liberatore, quien, por otra parte, ni siquiera en sus interpretaciones de la doctrina tradicional tomista está siempre acertado. Su método es más bien cosmológico. Explicado el cuerpo material, cree ya Liberatore haber explicado el cuerpo humano. El hombre, según esta concepción, vendría a constar de tres capas o pisos superpuestos, uno de los cuales—el mundo intelectual—le haría sobresalir por encima de los demás seres animados, mientras los otros dos—lo sensible y lo vegetativo—le sumergirían entre plantas y animales. 2) De esfuerzo por apuntalar las verdades tradicionales, como en Désiré Mercier, para quien la psicología, al centrar su estudio en todo y sólo el hombre, queda convertida en antropología. Mercier, además de confrontar la antropología tomista con los datos modernos de la ciencia, abre el horizonte a nuevas interpretaciones comprehensivas, e inserta los nuevos datos de la experimentación empírica en las categorías tradicionales. 3) De yuxtaposición, como en Michael Maher, que en su obra *Psychology: empirical and rational* se reduce a exponer los resultados más importantes de ambas psicologías, sin ningún intento de coordinación. 4) Finalmente, la posición de André Marc. André Marc toma como punto de partida de su investigación psicológica una experiencia sencilla y familiar que concretiza en sí misma al espíritu humano, ni puro espíritu ni pura bestia. El tratado psicológico de Marc, donde tienen cabida todas las principales tesis tradicionales, es una verdadera antropología, en la que el hombre no es una sustancia cósmica cualquiera o una conciencia unida de una forma especial al cuerpo, sino un ser concreto con actividad también concreta. No creemos que la psicología de Marc sea la única solución, pero señala, ciertamente, un progreso importante en la filosofía neotomista. *P. García Asensio.*

FRANCISCO SEVILLA BENITO: *La idea de Dios en don Miguel de Unamuno*. RevFil, 11 (1952), 473-496.

Cuando don Miguel de Unamuno se enfrenta con el tema de Dios procede desde los supuestos del hombre en una vinculación rigurosamente existencialista. Ello le lleva a abordar el estudio de la esencia de la naturaleza humana y su consiguiente desenvolvimiento desde el punto de vista gnoseológico, para concluir que la base de toda filosofía es el ansia de perpetuación.

De este modo establece la inmortalidad del alma, frente a la negación racional, y descubre a la Divinidad como una Conciencia eterna y personal, que justifica su deseo de permanencia.

A Dios lo concibe como un ser personal, consciente, eterno e infinito, al tiempo que abomina del panteísmo, al que califica de ateísmo disfrazado. De un modo original descubre en Dios el atributo del sufrimiento y trata también de la Voluntad divina en una interpretación meramente personal y arbitraria.

La fe no es para él razonable en modo alguno, sino entrega cordial y confianza circunscrita, de un modo absoluto, a los límites de lo humano, sin vinculaciones de orden sobrenatural. La religión es, en consecuencia, la relación con Dios en un afán de unirnos a El.

El hombre ha de convencerse de la realidad de su anhelo mediante una entrega total en la práctica y en la acción. Una conducta pura nos llevará a seguridades salvadoras. La fe es hija de las obras. Y Cristo nuestro modelo de acción. Unamuno, en su agonía constante, hizo de su vida un esfuerzo permanente y ansió el cielo presentido, después de una terrible lucha en el mundo, que no pudo darle la paz buscada. *F. S. B.*

R. RIVETTI BARBÓ: *Dialettica o storicismo: punto di divergenza tra Croce e Hegel*. RivFilNeos, 43 (1951), 399-420.

Croce se distingue de Hegel en que Hegel funda su sistema en una visión metafísica, extraexperimental y a priori, mientras que Croce admite como punto de partida la concreta experiencia del espíritu, que es pura historicidad. De esta diversa mentalidad proviene la singular manera como Croce adopta el sistema de Hegel: reduce el devenir dialéctico de Hegel al devenir histórico y critica muchas de las posiciones del maestro. Y así, por ejemplo, dice que en Hegel la dialéctica de la idea es un mito, como supervivencia de una posición dualista en que hay idea y realidad. Si Hegel retiene todavía el panlogismo, es solamente por la preeminencia que da a la forma lógica sobre las formas reales, pero al fin esa forma lógica es cosa extrínseca al devenir. La dialéctica hegeliana de los opuestos es solamente un aspecto del mundo de la experiencia, que extiende después arbitrariamente a todo lo real. Esta crítica que hace Croce al sistema hegeliano sirve para ilustrarnos acerca del pensamiento filosófico de Croce. *J. H.*

LEON REID, JUAN: *Las líneas fundamentales del método de Lavelle*. Sapientia, 25 (1952), 187-198.

La consideración del método de una filosofía nos lleva al descubrimiento de la concepción original de la realidad con la que tal método es solidario. Así acontece en el pensamiento de Luis Lavelle, en el que la metafísica parece constituir como la profundización de una experiencia psicológica. El hecho primitivo, que era para Descartes la existencia de su propio pensamiento, para De Biran la de su voluntad, para Lavelle es la conciencia de su ser propio y de la actividad que lo hace existente.

Es la reflexión, nacida de la libertad, la que produce la aparición de la conciencia y da lugar al nacimiento del yo. El hecho primeramente percibido es el de mi ser particular como insertado en un todo o ser total, del cual no es sólo una parte aislada, sino que participa de él por lo mismo que es. El acto reflexivo mediante una especie de "autocreación" descubre el universo y, en la medida en que expresa su existencia, lo hace ser.

El método de Lavelle es reflexivo, con relación al sujeto dotado de conciencia, y analítico, respecto al objeto de consideración. El acto de reflexión se prolonga en un análisis cuyo principio consiste en que estamos situados en el Todo del que no somos autores y que nos parece imposible incluir en una sola mirada. Queda, pues, el recurso de fijarlo en un punto escogido desde el cual nuestra atención puede captar

las relaciones con todos los otros seres comprendidos en ese mismo todo. El análisis reflexivo es el método que alcanza la actualidad de la existencia escrutando al sujeto en la misma fuente de su actividad primera y personal.

Un análisis puramente descriptivo sólo podría notar lo que corresponde al espacio y al tiempo, un análisis fenomenológico no alcanzaría de ningún modo al ser que es espíritu en nosotros. *J. Gerardo.*

PASTORE, ANNIBALE: *La Filosofia di Lavelle.* Filosofía, 3 (1952), 529-539.

El existencialismo de Lavelle es un espiritualismo subjetivístico, que coloca el criterio de la verdad religiosa en la íntima conciencia del sujeto individual y augura el retorno del pensamiento al principio de toda virtud. Su búsqueda filosófica de tal manera empuja la intimidad de su existencia hacia el horizonte ontológico, que la clarificación de su subjetividad particular en la subjetividad universal del ser es su objetivo y el clima típico de su ontología.

Los puntos cardinales de la obra de Lavelle son no poco arbitrarios, desde el punto de vista de una rigurosa lógica deductiva.

En el fondo—y en esto radica la fascinación de su pensamiento—la subjetividad esencial del ser, puesta de relieve por Lavelle, debe ser considerada como principio de una metafísica del amor. Admirable preludio, desgraciadamente interrumpido por mano de la muerte. *Sauret.*

RAFAEL GAMBRA: *Posibilidades éticas en el existencialismo.* RevFil, 11 (1952), 401-442.

Dos aspectos resultan fundamentales en cualquier concepción ética: su practicismo y su carácter normativo, expresados en el *fac* y en el *bonum* del axioma ético tradicional. Por estos dos aspectos encaja la ética de muy diversa manera en las distintas concepciones filosóficas, según domine en ellas la consideración del *Bios* o la del *Logos*. Cada una pone su acento en uno de esos aspectos y afronta difícilmente el otro. Pero esa dificultad de encaje ha alcanzado su máxima crudeza en lo que hoy se llama, en sentido amplio, existencialismo. Esta concepción diríase, por un lado, pura teoría moral, práctica; al paso que, por otro, parece repeler a la ética. Es por eso el capítulo más oscuro de la crítica del existencialismo, y el menos estudiado.

Lo que podríamos llamar actitud existencialista, reconoce unos orígenes *teóricos*, tanto en ciertas conclusiones científicas modernas, como en determinadas adquisiciones de la psicología y en acontecimientos de la historia vivida, experiencias todas que arruinaron la concepción general racionalista dominante desde el Renacimiento. A estos se añaden unos orígenes *prácticos* que giran en torno a los dos *temores existencialistas*: temor a la diversión de la vida, gastada entre singulares, y su opuesto temor al trasmundo ideológico, creación irreal de la mente.

Después de perseguir asimismo los orígenes históricos del existencialismo moral a partir de la separación kantiana entre la ética y el orden teorético de los fines, se analizan las concepciones morales de los existencialismos más característicos, especialmente el de Sartre, que pretende objetivar su actitud en unas categorías absolutas, creando la teoría del *engagement libre* o invención personal de la moral.

Queda de manifiesto la interna contradicción de los recursos formalistas de que Sartre echa mano. Pueden dividirse en tres grandes grupos los sistemas de moral históricamente habidos: materiales o finalistas, formalistas y *del acto mismo*. Si el estoicismo representó antiguamente a este último grupo, el existencialismo lo encarna en la actualidad. Y en este terreno resulta vano todo esfuerzo para salir de un puro esteticismo. Por fin se describen las únicas líneas posibles de una ética existencialista, en el triple aspecto de la experiencia vital de pasado de presente y de futuro.—*R. G.*

G. BALLANTI: *Psicologismo ed esistenzialismo.* RevFilNeos, 43 (1951), 421-435.

El existencialismo se deriva del fenomenologismo de Brentano, de Husserl y de Bolzano, y de él toma la orientación psicologista, de la cual no se puede del todo desasir. Por consiguiente debería tener como real únicamente la conciencia a la cual aparecen los fenómenos. Los fenómenos que aparecen a la conciencia los debía mirar solamente como objetos o términos de la intencionalidad, sin precisar si son reales o no, y a este extremo llegó Husserl. Con todo, Brentano admite la realidad de los

universales. Los existencialistas miran como real el propio yo, y arriesgando valientemente su decisión, se lanzan a admitir como reales a los otros yo, lo cual es admitir el misterio de lo otro: por consiguiente creen que el ser no es el yo, antes creen que el yo está inscrito en el ser o es parte del ser. Con esto se han acabado todas las posibilidades del existencialismo, ya que su método, que es la fenomenología, no da más. Sin embargo aquí arriesgan también valientemente otra decisión, no ya racional o intuitiva, sino instintiva, y es admitir el trascendente. Y acerca del trascendente no pueden hacer ninguna metafísica, porque carecen del instrumento apropiado que sería la abstracción, el valor ontológico de los primeros juicios o principios de la razón y la eficacia del raciocinio. A la luz de esta característica del existencialismo se examinan las teorías existencialistas de Heidegger, Jaspers, Sartre y Marcel. *J. Hellín.*

BIRAULT, HENRI: *Existence et Vérité d'après Heidegger.* RevMetMor, 56 (1951), 35-87.

Atendiendo a las relaciones profundas que median entre el problema de la Esencia de la Verdad—que se convierte en el problema de la Verdad de la Esencia o del Ser—y el problema de la Existencia, aparece la unidad íntima del pensamiento de Heidegger.

De esta forma, se puede concluir que el pensamiento del Ser a partir del olvido del Ser, es como la dimensión verdadera de toda la obra de este autor.

En realidad, el pensamiento, que se pone en marcha en *Sein und Zeit,* se dirige ya hacia el Ser, aunque tropiece con un problema insoslayable. Por radical que se ponga el problema del Ser, será siempre un problema planteado por el hombre, que piensa en el Ser. Será, pues, indispensable resolver una cuestión previa; ¿cómo puede el hombre formular tal problema y por qué debe hacerlo? Por otra parte, el pensamiento de Heidegger en *Sein und Zeit* resta prisionero del lenguaje de la Metafísica tradicional; pero de esta servidumbre se librará cada vez más, hasta dar la impresión de estar al servicio únicamente del Ser en cuanto Ser. *J. Sauret.*

BRAIDO, P.: *L'umanesimo "ontologico" di M. Heidegger contro l'umanesimo "esistenzialistico" di J. P. Sartre.* Salesianum, 14 (1952), 1-25.

En el presente artículo pretende el autor clasificar los conceptos de "humanismo y existencialismo", etiquetas corrientes en el orden cultural actual, presentando las características de dos tipos hoy en boga: El humanismo existencialista de J.-P. Sartre, y el humanismo "antihumanístico" de M. Heidegger. De ambos hace el autor un breve análisis y valoración, apoyándose en la obra de Sartre, "L'Existentialisme est un Humanisme", y en el de Heidegger, "Brie über den Humanismus".

Sartre responde a las objeciones que le han sido formuladas: naturalismo pesimista, individualismo solipsista, absoluto relativismo, demostrando la "humanidad" radical de su existencialismo; para mejor comprender esas objeciones y sus fundamentos expone antes el autor las líneas esenciales del existencialismo sartriano. Heidegger, en su obra "Brief..." no tanto pretende defender su "Humanismo" cuanto el humanismo, i. e. *la verdad* del hombre, yendo a la realidad, a la cosa misma; para lo cual hay que ir a la ontología, abandonando a Sartre y a su famoso presupuesto "la existencia precede a la esencia". Sin embargo parece que ni Heidegger puede alcanzar una discusión metafísica en el problema de Dios, del hombre y del mundo; aunque parece cierto que en su sistema puedan y deban rechazarse las interpretaciones idealistas, nihilistas, etc. *L. Salcedo.*

FERNANDO MONTERO: *Heidegger y la reducción fenomenológica transcendental.* RevFil, 11 (1952), 443-466.

El presente trabajo se propone dilucidar hasta qué punto el abandono, por parte de Heidegger, de la reducción fenomenológica transcendental desarrollada por Husserl implica una divergencia parcial o total entre ambos autores.

I. *La reducción transcendental* de Husserl.—Pueden en ella distinguirse tres factores: la eliminación de toda consideración de entes que transciendan lo que se ofrece de un modo inmediato o intuitivo, la elevación de la conciencia al rango de lo absoluto y la caracterización de la misma como constituyente de cualquier realidad. Ahora bien, ni la consideración de la conciencia como objeto primordial de la fenomeno-

logía, en tanto que entidad absoluta, ni sus funciones transcendentales constituyentes pueden ser sostenidas en rigor dentro de una actitud fenomenológica. Estos factores son los que abandonará Heidegger.

II. *El método fenomenológico* de Heidegger.—Lo mismo que Husserl adopta Heidegger la eliminación de toda transcendencia. Pero en lugar de la conciencia describe "una existencia humana" (Dasein) descentralizada, desparramada en el "ahí", en el "mundo". Heidegger hereda, pues, la peculiar cautela propia de la filosofía moderna, pero no la exaltación del yo que han fomentado los pensadores de las últimas centurias, concibiéndolo como una esfera hermética de valor absoluto.

F. M.

SERNA FAVRE, J. G. DE LA: *"Filósofos modernos del Derecho: Félix Kaufmann"*. RevEstPol, 61 (1952), 99-125.

Se trata de una crítica penetrante y objetiva de la difícil posición que adopta entre Kelsen y Husserl Félix Kaufmann en sus dos obras "Logik und Rechtswissenschaft" (1922) y "Die Kriterien des Rechts" (1924). Comienza por una exposición de los conceptos fundamentales introducidos por Husserl en la teoría de las ciencias: Intención, sentido, objeto, intuición de esencias y advierte que K. concibe el método científico y así el de la jurisprudencia—de acuerdo con Kelsen—como francamente deductivo: la ciencia jurídica es teoría a priori de la regla de Derecho.

Es fundamental para su teoría del carácter de la norma jurídica la distinción de Husserl entre actos activos y espontáneos que da origen en K. a la teoría de la "objetivación": "actos de toma de posición" (stellungnehmende Akte), dice siguiendo a Hildebrand, son los que representan la toma de posición de mi yo frente al mundo de los objetos, a diferencia de los actos de "toma de conocimiento". Las normas o reglas del deber son objetivaciones del querer, de lo que en el querer consiste en la toma de posición: el deseo, de donde el deber ser es la objetivación del deseo. Las normas del deber (Sollsätze) son aquellas proposiciones que establecen una relación entre un objeto determinado y su propiedad de ser objetivamente deseable, por sí mismo. La objetivación de otras valoraciones (estéticas y lógicas) no es norma.

Nota como de pasada que K. escamotea el problema de la relación causal empleando el término ambiguo "Fundierung" para expresar la conexión que rige entre la toma de posición y la representación de la cadena causal que lleva a la realización por el volente del objeto deseado.

Páginas adelante parece contradecirse K. que había definido el deber ser de la norma como enlace de un supuesto de Derecho con la consecuencia de Derecho o de un objeto con la propiedad de ser objeto deseable, sino de un sujeto con una conducta. Pero de modo que el sujeto no puede figurar en la proposición normativa, sino incorporado a la conducta, como realizándola, o sea como parte integrante del objeto a valorar, ya que la pura proposición normativa consiste sólo en dos términos: relación de hecho (Sachverhalt) y propiedad objetivamente deseable. El sujeto concreto es un elemento empírico de facticidad que se despega de la norma esencial.

Por otra parte, el deber moral es totalmente disímil del deber jurídico: el valor moral establece una valoración subjetiva, pues se basa en el imperativo categórico kantiano con una acentuación de su tendencia subjetivista; el deber jurídico prescinde del sujeto y del reconocimiento subjetivo de la norma.

Finalmente los únicos conceptos fundamentales del Derecho que admite Kaufmann como esenciales momentos de la regla pura de Derecho son Persona, Conducta y Deber. Excluye, pues, el concepto de Cosa. Los conceptos jurídicos puros se deducen de los fundamentales, y los mixtos lo son de jurídicos puros y otras ciencias. Pero una de las pruebas palmarias de que la norma jurídica que concibe Kaufmann no es tal, reside en la imposibilidad en que se encuentra de construir el concepto de derecho subjetivo. Su esfuerzo dialéctico, por ello, resulta baldío.

Kaufmann considera las ciencias normativas como especie de las valorativas, con lo que viene a reconocer, según el autor, la reductibilidad de todo juicio normativo a juicio existencial, afirmada expresamente por Husserl pero que desbarata toda diferencia fundamental kelseniana entre Sein y Sollen, que es la clave de la metodología pura del Derecho de Kaufmann.

J. J.

BOGLIOLO, L.: *La filosofia morale di A. Guzzo.* Salesianum, 14 (1952), 97-106.

Examina el articulista el libro últimamente publicado por A. Guzzo, repitiendo las alabanzas y reservas de los libros anteriores del mismo autor, y examinando algunos puntos esenciales de su doctrina, después de un breve resumen del libro, del que resulta claro que A. Guzzo supera toda especie de relativismo, fenomenismo, etcétera. Los puntos principales y problemas son los siguientes:

1. *Pesquisa y exigencia de la verdad.* El hombre está hecho para conocer, y especialmente en universal.

2. *Determinismo e indeterminismo.* Para Guzzo es insoluble el lazo que liga el determinismo e indeterminismo de la voluntad, puesto que no es posible permanecer en uno de los dos extremos.

3. *La negatividad del mal.* El mal, según los escolásticos, no consiste en algo positivo, sino en negativo, o mejor privativo; Guzzo se inclina a considerarlo como algo positivo. La cuestión del mal tiene especial interés si se considera históricamente: ¿es posible el bien, la honestidad, sin la gracia? El laicismo en moral es imposible en un sentido absoluto.

4. *Pensar y obrar.* Extenso análisis de Guzzo sobre la "theoria" y la "praxis", en sus mutuas e íntimas relaciones; que en última instancia se reducen a la relación de entendimiento y voluntad, cuya dependencia mutua, prioridad, etc., detenidamente se examinan. *J. Salcedo.*

MOORE, EDWARD C.: *The scholastic realism of C. S. Peirce,* PhilPhenRe, XII (1951-1952), 406-417.

En la filosofía de Charles S. Peirce hay dos temas básicos. El primero es su realismo metafísico o escolástico; el segundo es su pragmatismo. La mayoría de los comentaristas de Peirce ha sostenido que estos dos elementos no guardaban entre sí ninguna relación, o bien que eran incompatibles el uno con el otro. La tesis del presente estudio es que el pragmatismo de Peirce nació de su realismo escolástico y es, en lo fundamental, una reafirmación de la doctrina de Tomás de Aquino y Duns Escoto sobre el valor de los universales. Ambos se atuvieron a la idea, conocida por el realismo en la Edad Media, de que el correlato de un concepto ha de encontrarse en la experiencia de un objeto particular. Al aceptar esta posición, Peirce tomó la orientación que lo condujo a su pragmatismo según el cual la significación última de una idea ha de encontrarse en las experiencias particulares. El autor concluye que no es posible aceptar el pragmatismo de Peirce sin aceptar al mismo tiempo su realismo escolástico. *A.*

BOSCO, N.: *Neorealismo o realismo crítico americano.* Filosofía, 3 (1952), 188-206.

Después de advertir cómo en Norteamérica el trabajo de equipo parece ir generalizándose en el ámbito filosófico, donde se espera conseguir resultados igualmente óptimos a los obtenidos en el campo de las ciencias experimentales, son analizados detenidamente los orígenes de los dos grupos filosóficos preponderants en la gran República, que cristalizaron—hace ya algunos lustros—en la publicación de dos interesantes obras: en la primera, *The New Realism,* aparecida en 1912, colaboraron Edwir B. Holt, Walter T. Marwin, William P. Montague, Ralph B. Perry, Walter B. Pitkin y Edmond G. Spaulding; y en la segunda, *Essays in Critical Realism,* publicada en 1920, cooperaron Durant Drake, Arthur O. Lovejoy, James B. Pratt, Arthur K. Rogers, George Santayana, Roy W. Sellars y Charles A. Strong. A continuación son delimitados los matices peculiares de ambas orientaciones, contrapuestas a la manera como suele enfrentarse lo ingenuo a lo crítico, y se aducen algunos perfiles particulares ofrecidos por hodiernos continuadores de una y otra dirección del pensamiento norteamericano. Con especial detenimiento son ponderados los argumentos aducidos—en apoyo de su posición—por algunos autores afiliados a la segunda de estas corrientes del pensar, como los de G. Santayana, cuyas argumentaciones al respecto son concretadas en las tres siguientes: 1.ª) La prueba biológica, basada en la observación de la proximidad física que acompaña al conocimiento perceptivo de las cosas; 2.ª) La prueba psicológica, cimentada en la mostración de las sinrazones que invalidan la negación sistemática del sentido de la alteridad subjetiva; 3.ª) La prueba lógica, fundada en el reconocimiento de la limitación forzosamente inherente a la comprensión racional del reino de las esencias. *Augusto Cervera.*

IRVING, JOHN A.: *Philosophical trends in Canada betwen 1850 and 1950.* PhilPhenRe, XII (1951-1952), 224-245.

La enseñanza de la filosofía moderna (como algo aparte de la filosofía escolástica) se inició en Canadá cuando, hace un siglo, James Beaven fué nombrado profesor de metafísica y ética de la recién reconstituída Universidad de Toronto. Pueden distinguirse cinco fases diferentes en la evolución de la conciencia filosófica del Canadá durante los últimos cien años. Primero, en el período de 1850 a 1872, la filosofía escocesa del sentido común, desarrollada por Thomas Reid y Dugald Steward y modificada por sir William Hamilton; segundo, de 1872 a 1922, predominó el idealismo objetivo, principalmente gracias a John Watson; tercero, entre 1910 y 1940, la orientación más influyente fué el realismo de George Sidney Brett; cuarto, durante la última década, la característica predominante ha sido la búsqueda de una "filosofía equilibrada", ya sea mediante el empleo del método comparativo preconizado por Rupert Clendon Lodge, o por otros medios; y quinto, en la etapa a que no se ha llegado todavía, el interés principal habrá de recaer en el campo de la historia de las ideas y de la filosofía social.

A.

OFSTAD, HARALD: *Objectivity of norms and value-judgements according to recent scandinavian philosophy.* PhilPhenRe, XII (1951-1952), 42-66.

En Escandinavia, especialmente durante los últimos diez o quince años, se ha producido una discusión muy animada sobre lo que se ha llamado con frecuencia "la objetividad de las normas y los juicios de valor". Axel Hägerström formó un grupo sueco, el llamado grupo de Upsala. Su punto de vista, ya iniciado en 1910, es muy parecido al que Charles Stevenson desarrolló en su obra *Ethics and Language*. El grupo de Oslo fué creado en 1939 por Arne Naess. En 1943, Naess propuso una teoría según la cual existe tan sólo una diferencia de grado, por lo que se refiere a la comprobación empírica, entre normas y proposiciones de hecho. Una posición en cierto modo análoga es la que ha adoptado el filósofo danés Jörgen Jörgensen, mientras que otro danés, Alf Ross, ha defendido la posición del grupo de Upsala y de los empiristas lógicos, según la cual las normas no pueden ser sometidas a prueba empírica y carecen de significación teórica. El presente trabajo pone de relieve el carácter programático de tales posiciones y señala la necesidad de elaborar definiciones más precisas de los términos "norma", "juicio de valor", etc. *C. Valls Masriera.*

PADOVANI, H. A.: *Nuevo espiritualismo y Metafísica clásica.* Sapientia, 6 (1951), 172-191.

La crisis actual manifestada en el campo práctico y más aún en el cultural especulativo es un crisis de metafísica, cuya solución debe buscarse fundamentalmente en la misma metafísica, y esta metafísica debe ser la clásica, construída por la razón y consagrada por la Iglesia, que tenga en cuenta la amplición de la cultura y de la civilización en sus diversos campos.

Para probar esto, de las diversas posiciones en que puede resumirse la actual crisis indicada—*Problematicismo*, principalmente existencialista; *Espiritualismo cristiano, Metafísica clásica* y *Problematicismo puro metódico*—, se estudia en particular el Espiritualismo cristiano en su relación crítica con la Metafísica clásica.

Este estudio se divide en dos partes: en la primera se exponen estas relaciones cuales se han manifestado principalmente en Italia, en las diversas reuniones anuales tenidas en Gallarate desde 1945, a las que han acudido filósofos católicos y no católicos, y en donde se han tratado con sucesión lógica problemas fundamentales de Filosofía, y en una amistosa polémica entre monseñor Olgiati, en la *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, y los profesores Sciacca y Carlini, en el *Giornale di Metafisica*, representantes de la posiciones de la Metafísica clásica y del nuevo espiritualismo cristiano, respectivamente.

En la segunda parte, teniendo ante la vista el contraste entre las dos tendencias y la crítica hecha por monseñor Olgiati al espiritualismo cristiano, se expone cómo la Metafísica clásica es la solución de la crisis del mundo de hoy.

Hay, en efecto, reducción lógica del espiritualismo cristiano a la Metafísica clásica y, por tanto, encuentro dialéctico del pensamiento moderno en su esencia y su lógica con la Metafísica clásica en su esencia y en su historia. La Metafísica clásica, solución racional del problema de la experiencia, está en condiciones de ser concretamente dia-

lectizada en la historia del pensamiento moderno, antimetafísico y antitrascendental, pero que ha influido en la purificación crítica de la misma Metafísica clásica.

Así se hace ver, no sólo—como ejemplo—en la purificación del concepto de experiencia pura, sino, en general, en la simplificación y esencialización de la Metafísica clásica, que debe investir la civilización moderna de horizonte cultural más vasto y profundo que la medieval. La realidad y el concepto abstracto deben afirmarse cada vez más en su valor jerárquico y en su distinción.

Esa conciencia crítica y esencialización de la Metafísica clásica, no fueron realizadas en la filosofía tradicional escolástica, pero sí en la restauración neotomista.

A este impulso de la Metafísica clásica hacia el pensaminento moderno corresponde otro de éste hacia aquélla. El pensamiento moderno ha llegado a superar su dogmatismo inmanentista y a plantear críticamente el problema de la experiencia con el problematicismo puro, sin presupuestos dogmáticos, abierto a la metafísica, y con el existencialismo, que debe liberarse de todo presupuesto inmanentista y proceder por las vías de la razón y de la transcendencia.

La Metafísica clásica debe resolver racionalmente el problema de la experiencia, planteado críticamente por el problematicismo, mediante el método correcto; planteado no críticamente por el neopositivismo. *A. Fabrat.*

SILY, JORGE, S. J.: *La primera edición castellana completa de la Suma Teológica en el siglo XX.* CyF, 7 (1951), núm. 28, 11-35.

En este artículo, de interés para el teólogo y el filósofo, se expone con inteligente crítica la génesis, el proceso elaborativo y las características de la edición castellana de la Suma Teológica, en veinte volúmenes (7.818 páginas en total), terminada de publicarse en Argentina el 2 de noviembre de 1950. En la Editorial Club de Lectores se ideó la obra. A hacerla posible contribuyeron con aportaciones económicas mil novecientos donantes particulares y entidades, de todas las Repúblicas hispanoamericanas. La realización fué obra exclusiva de la Compañía de Jesús. En los años 1944 y 45 aparecieron los cinco primeros volúmenes, preparados por el P. L. Castellani. S. J. Después de un breve lapso, en que la obra cambió su dirección, aparecieron en 1948 el XIII y XIV, preparados por el P. A. Ennis, S. J. Del 1948 al 50, los trece restantes, todos a cargo del P. I. Quiles, S. J., ayudado por la señorita M. M. Bagardá para la fijación del texto castellano. De base para éste sirvió la versión hecha por don Hilario Abad de Aparicio en 1880-1883 (Madrid), escrupulosamente revisada y modificada, y sustituídas todas sus notas por las originales de los tres autores citados. El "Anteprólogo" del volumen primero y las numerosas notas de éste y los cuatros siguientes, algunas casi monográficas, presentan carácter de comentario cultural. En los quince volúmenes restantes, el comentario es estrictamente teológico, filosófico y canónico-moral, según los casos. Se reduce a pocas notas en los volúmenes XIII y XIV, y se desarrolla además en densas introducciones en los trece volúmenes preparados por el reverendo padre I. Quiles. *J. Muñoz.*

SANABRIA, J. R.: *Panorama filosófico en el Méjico actual.* Sapientia, 25 y 26 (1952), 198-209 y 268-284.

Méjico se halla en plena juventud filosófica. De algunos años a esta parte la tranquilidad ha permitido que los pensadores se interesen vivamente por la filosofía. El movimiento filosófico del Méjico moderno arranca de los maestros Antonio Caso y José Vasconcelos, que empezaron a filosofar combatiendo el positivismo. Además, por este tiempo llegaron de Europa otros pensadores que traían el mensaje de las nuevas filosofías. El *Escolasticismo* tiene sus cultivadores en sus tres direcciones principales: Tomismo, Suarecianismo y Escotismo. Los principales autores tomistas se encuentran entre los profesores del Seminario Conciliar de Méjico. Al suarismo se adhieren los jesuítas, autores del magnífico *Cursus Ysletensis*; y al escotismo, los pensadores franciscanos, entre los que sobresale Fr. Fidel de J. Chauvet. No faltan tampoco los cultivadores del escolasticismo entre los grandes especuladores seglares. Sin embargo, son bastantes también los filósofos de otras escuelas que atacan y desprecian el escolasticismo, por más que en sus mismas acusaciones patentizan lamentablemente la ignorancia de lo que acusan. Otra corriente filosófica es la *Americanista* o *Nacionalista*, que pretende la formación de una filosofía mejicana. Su principal autor es don Antonio Caso, que en sus

diversas obras ha expuesto sus ideas, resabiadas un tanto de monismo plotiniano. También tienen su importancia la corriente *Neokantista* o *Antimetafísica,* apoyada por el Estado; la tendencia *Axiológica,* el movimiento *Fenomenológico, Culturalista* e *Historicista*; las recientes doctrinas *Existencialistas* y, por fin, la escuela—llamémosla así—*Española,* integrada por don José Gaos, seguidor de Dilthey y de Ortega y Gasset; Juan David García Bacca, José María Gallegos Rocafull, Eduardo Nicol... Una simpática asociación filosófica—sin aires de escuela—es la de la *Mesa Redonda de Filosofía,* integrada por amantes del pensamiento, de cualquier ideología filosófica. Su fundador es el doctor Eusebio Castro, y sus numerosos socios han publicado una revista filosófica, *Logos,* de la que sólo aparecieron dos números en 1949. Como dato curioso se puede estudiar la posición filosófica de la Mujer Intelectual Mejicana. Por último, las revistas filosóficas mejicanas podrían dar una visión del panorama actual del pensamiento en Méjico. Pero aún falta una revista especializada que aparezca con regularidad. En el horizonte de la Patria hay muchas promesas y prometedoras esperanzas para la filosofía.

J. Gerardo.

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El día 10 de diciembre de 1953, D. Carlos París, catedrático de la Universidad de Santiago, disertó sobre el tema *Antropología y epistemología: la revelación del ser humano a través de la estructura del conocimiento científico*". El análisis del hecho epistemológico descubre la índole del ser humano como "espíritu encarnado". Esta condición carnal del hombre se verifica en la doble vertiente, objetiva y subjetiva, del conocimiento humano: en sus objetos, que dicen siempre originariamente referencia al mundo sensible; en el sujeto, en cuanto que todo conocimiento humano es, por razón de su dependencia de la sensibilidad, fragmentario, compositivo y divisivo, discursivo. El conocimiento científico revela también la condición histórica del hombre, su potencialidad, su finitud y contingencia. Comparando, finalmente, el conocimiento científico positivo y el filosófico, se obtiene, a su vez, un nuevo testimonio de la trascendencia y contingencia del ser humano.

El día 19 de enero, D. José Pemartín leyó una ponencia sobre *Condicionamientos antropológicos de la ciencia y de la técnica modernas*. La ciencia moderna presenta estas características: 1.º) ciencia del mundo exterior; 2.º) ciencia experimental; 3.º) ciencia predominantemente matemática. En cuanto al método, la ciencia moderna se caracteriza por su investigación experimental inductiva, por sus hipótesis legales y por la verificación experimental de estas mismas leyes hipotéticas. En el desarrollo de la ciencia intervienen factores históricos, orientaciones culturales, demandas sociales; pero la historicidad de la ciencia es relativa; está condicionada por las constantes de la estructura del hombre en su naturaleza y de las leyes permanentes del espíritu humano. En el juego de estos factores se verifican las múltiples maneras de condicionamiento antropológico de la ciencia; todas ellas constituyen la necesidad de una reducción vital del saber científico. La ciencia moderna de la naturaleza, operada por y para el hombre, tiene que entrañar una adecuación antropológica a la vida de aquél, tomando el término vida en su más amplio sentido. Lo que no implica relativismo ni subjetivismo, sino reconocimiento de la condición antropológica de una ciencia en la que el hombre es, a la vez, en cierto modo, sujeto y objeto, por estar inmerso con su cuerpo en el cosmos que trata de conocer.

El día 27 de febrero, el catedrático de la Universidad de Madrid, D. Leopoldo Eulogio Palacios, disertó sobre *El antropologismo en la lógica*. Examinó, en primer término, las posiciones psicologistas de las lógicas de Stuart Mill y Sigwart. Kant y Herbart pretendieron liberar la lógica del antropologismo subrayando el carácter normativo de aquélla, distinguiendo el pensar contingente y el pensar necesario; pero ni Kant ni Herbart dan razón de este deber ser del pensar lógico, justificándolo en algún orden que esté fuera del pensar mismo. Husserl ha buscado la fuente o raíz de ese deber ser del pensar normativo, lógico, fuera del pensar psicológico. Husserl destruye el psicologismo, mostrando que el empirismo y el escepticismo son sus consecuencias ineludibles, consecuencias éstas de todo punto incompetentes para explicar la normatividad de la lógica. Husserl rompe el cerco del psicologismo afirmando la intencionalidad esencial de los hechos psíquicos, de conciencia, esto es, su necesaria significación. La lógica es la ciencia de las significaciones ideales, de las leyes en ellas fundadas. Husserl pone las bases de un mundo ideal, en el que la verdad y el error se excluyen absolutamente, en su propio y absoluto valor. El Sr. Palacios terminó su disertación proclamando la significación metantrópica de la verdad.

El día 16 de febrero de 1953 celebró la Sociedad Española de Filosofía su Asam-

blea general ordinaria correspondiente al año en curso. Fueron reelegidos: presidente, D. Juan Zaragüeta; vicepresidentes, D. Leopoldo Eulogio Palacios, y D. Pedro Font y Puig; secretario, P. Ramón Ceñal, S. J., y tesorero, D. Antonio Alvarez de Linera.

Instituto Filosófico de Balmesiana.

En el mes de febrero ha tenido lugar un cursillo sobre cuestiones filosóficas selectas, con los siguientes profesores y temas: P. R. Puigrefagut, S. J., *Nuestra actitud ante la ciencia física;* D. A. Sanvisens, *Fundamentos filosóficos de la ciencia;* P. J. Roig, S. J., *Todo o nada;* D. J. Bofill, *Actualidad de la metafísica de Santo Tomás en nuestro siglo;* D. R. Roquer, *El pensamiento católico europeo en la actualidad;* D. F. de Urmeneta, *Enfoques de hoy ante problemas de siempre;* D. J. Ventosa, *Nuestra ética ante la teología;* D. J. Tusquets, *La filosofía católica ante el existencialismo.*

Otros curso y conferencias.

En la Exposición Bibliográfica organizada por el Instituto de Estudios Madrileños en la Biblioteca Nacional de Madrid, disertó el P. Ramón Ceñal sobre *La vida y la obra filosófica del cisterciense madrileño Juan Caramuel.*

En el Colegio Mayor "Jiménez de Cisneros" (Madrid) el rector de la Universidad, Dr. D. Pedro Laín Entralgo, ha desarrollado un curso de conferencias *En torno a la espera y la esperanza.*

En la Universidad de Madrid, en la cátedra de Cosmología, el R. P. D. Dubarle, O. P., del Instituto Católico de París, ha desarrollado un curso sobre *Filosofía cosmológica y conocimiento científico.*

BELGICA

XI Congreso Internacional de Filosofía.

El Comité directivo de este Congreso nos ruega la publicación de la siguiente nota:

"El XI Congreso Internacional de Filosofía, que se celebrará en Bruselas del 20 al 26 de agosto, tiene ya desde ahora asegurado el más espléndido éxito. En el momento presente son ya más de 400 las comunicaciones recibidas en el Secretariado. Todas estas comunicaciones serán íntegramente publicadas en las Actas, que aparecerán tres meses antes de la apertura del Congreso, y serán remitidas a los miembros activos, a fin de hacer posible una seria preparación de la discusión. Se prevé que el número de miembros activos superará con mucho el millar."

ITALIA

Benedetto Croce (†).

El 20 de noviembre de 1952, en Nápoles, falleció el famoso filósofo B. Croce. Había nacido el 25 de febrero de 1866 en Pescasseroli (Abruzzi). No llegó a ocupar nunca cátedra universitaria, pero influyó intensamente en la política docente de su país; fué ministro en varios Gobiernos, siempre representando una orientación liberal extrema. Su obra literaria es amplísima, y abraza la historia, el arte, la política, la lingüística, etc. De su producción filosófica recordamos estos títulos: *Estetica come scienza dell'expressione e linguistica generale* (1902; 7.ª ed., 1941); *Logica come scienza del concetto puro* (1905; 7.ª ed., 1947); *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1907); *La filosofia di Gianbattista Vico* (1911); *Teoria e storia della storiografia* (1917); *La storia come pensiero e come azione* (1938); *Discorsi di varia filosofia* (1945); *Filosofia e storiografia, Saggi* (1949).

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a hacer recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a PENSAMIENTO. Redacción: Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

* De sus autores:

CONTRERAS, LUIS, O. F. M.: *Theologia naturalis*. Hongkong, Franciscan Residence, 1952. 324 pp. 19 × 13 cms.

CONTRERAS, LUIS, O. F. M.: *Psychologia*. Denuo edita a P. Thomas Uyttenbroeck, O. F. M. 2.ª edit. Hongkong, Franciscan Residence, 1952. 438 pp. 19 × 13 cms.

UYTTENBROECK, THOMAS, O. F. M.: *Critica*. 2.ª edit. Hongkong, Catholic Truth Society, 1950. 194 pp. 19 × 13 cms.

UYTTENBROECK, THOMAS, O. F. M.: *Ethica*. 2.ª edit. Hongkong, Franciscan Residence, 1951. 342 pp. 19 × 13 cms.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publicaciones, Vitrubio, 16. Madrid.

DE WAELHENS, ALPHONSE: *La filosofía de Martin Heidegger*. 2.ª edición, con nueva nota preliminar sobre "Los últimos escritos de Heidegger", por el traductor Ramón Ceñal, S. J. Madrid. Instituto "Luis Vives", 1952. LXXIV-390 pp. 25 × 18 cms.

SAUMELLS, ROBERTO: *La dialéctica del espacio*. Madrid, 1952. 224 pp. 17 × 12 cms.

SIMÓN DÍAZ, JOSÉ: *Historia del Colegio Imperial de Madrid*. Tomo I. Madrid, Instituto de Estudios Madrileños. 1952. XVI-622 pp. 25 × 18 cms.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

JUNGMANN, *J. A.*, S. *J.*: *El Sacrificio de la Misa*. Tratado histórico-litúrgico. Versión completa española de la obra alemana en dos volúmenes "Missarum Solemnia". 2.ª edic., con las adiciones y correcciones de la 3.ª edic. alemana. Madrid, 1953. XXVIII-1266. 20 × 12 cms. 80 pts.

NICOLAU (MIGUEL) S. J., SALAVERRI (JOAQUÍN) *S. J.*: *Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De Sacra Scriptura* (Sacrae Theologiae Summa, I) 2.ª edic. 1952. XXIV-1152 pp. 20 × 12 cms. 90 pts.

TOMÁS DE AQUINO: *Suma contra los Gentiles*. Edición bilingüe, en dos tomos, con el texto crítico de la Leonina, I. Libros 1.º y 2.º Traducción dirigida y revisada por Jesús M. Plá, O. P. Introducciones y notas de Jesús Azagra. O. P., y Mateo Febrer, O. P. Introducción general por José M. Garganta, O. P. 1952. XVI-712 pp. 20 × 12 cms. 70 pts.

TOMÁS DE VILLANUEVA: *Sermones de la Virgen y obras castellanas*. Introducción biográfica, versión y notas de Santos Santamarte, O. S. A. 1952. XII-666 pp. 20 × 12 cms. 65 pts.

ZALBA, MARCELINO, *S. J.*: *Theologia Moralis Fundamentalis. Tractatus de Virtutibus Theologicis*. (Theologiae Moralis Summa. I). 1952. XXVIII-966 pp. 20 × 12 cms. 90 pts.

* Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

WKYEHAM-GEORGE (KENNETH), MATHEW (GERVASE), O. P.: *Bede Jarrett of the Order of Preachers. With a Foreword by H. J. Carpenter, O. P.* London, Blackfriars Publications. 1952. VIII-169 pp. 22 × 14 cms.

* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

KOLNAI, AURELE: *Errores del anticomunismo*. Traducción de S. Pons. 1952. 168 pp. 20 × 12 cms. 24 pts.

LÓPEZ-AMO, ANGEL: *El poder político y la libertad. La monarquía de la reforma social*. 1952. 318 pp. 120 × 12 cms.

SCHMAUS, MICHAEL: *Sobre la esencia del cristianismo*. Traducción de L. P. Arribas, C. M. F. 1952. 422 pp. 20 × 12 cms.

* Editorial Sudamericana. Alsina, 500. Buenos Aires.

FERRATER MORA, JOSÉ: *El hombre en la encrucijada*. 1952. 334 pp. 21 × 14 cms.

* Buena Prensa. Donceles, 99-A. México, D. F.

HERNÁNDEZ (EUSEBIO), RESTREPO (FÉLIX). S. J.: *Llave del griego*. 4.ª edic. XXIV-566 pp. 13 × 20 centímetros.

* E. Nauwelaerts. Place Card. Mercier, 2. Louvain.

HAYEN, ANDRÉ, S. J.: *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise.* Louvain, Publications Universitaires. 1952. 106 pp. 18 × 12 cms.

* Presses Universitaires de France. Boulvd. Saint-Germain, 108. París.

BUYTENDIJK, F. J. J.: *Traité de psychologie animale.* Traduit par A. Frank-Duquesne. 1952. 362 pp. 19 × 14 cms.

DUMEIGE GERVAIS: *Richard de saint-Victor et l'idée chrétienne, de l'amour.* 1952. 200 pp. 23 × 14 centímetros.

GOLDMANN, LUCIEN: *Sciences humaines et philosophie.* 1952. 148 pp. 19 × 12 cms.

LEWIS, GENEVIEVE: *Letres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit.* Avec une introduction historique et des notes critiques. 1952. 114 pp. 23 × 14 cms.

POLIN, RAYMOND: *Politique et Philosophie chez Hobbes.* 1953. 268 pp. 23 × 14 cms.

SIMON, MARCEL: *Les premiers chrétiens.* 1952. 128 pp. 18 × 12 cms.

* Aubier, Editions Montaigne. 13, Quai Conti. París.

STEFANINI, LUIGI: *Itinéraires métaphysiques.* Introduction et traduction par J. Chaix-Ruy. 1952. 126 pp. 19 × 12 cms.

* Verlag Herder. Wollzeile, 33. Wien I.

CORETH, EMERICH. S. J.: *Das dialektische Sein in Hegels Logik.* 1952. 192 pp. 23 × 15 cms.

* La Scuola Editrice, Via Luigi Cadorna, 9. Brescia.

SELVAGGI, FILIPPO, S. J.: *Problemi della fisica moderna.* 1953. 164 pp. 25 × 18 cms.

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176 Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivo di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat.	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania).
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnOtt	Revue de la Unversité d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapienta (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Boliviana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a. Kochelsee. Obb. Alemania).

PHILOSOPHIC ABSTRACTS

La revista trimestral de filosofía *Philosophic Abstracts*, publicada esporádicamente desde 1939, ha sido reorganizada recientemente y aparece ahora con toda regularidad. La revista ofrece extractos breves y objetivos de las obras de filosofía y de sus ramas afines, publicadas en el mundo entero.

Mr. H. F. Tecoz ha aceptado la dirección de la revista para Europa, a fin de crear una red completa de corresponsales.

Bajo su nueva forma, la revista cuenta con la cooperación de los editores, y espera prestar óptimos servicios a los profesores y estudiantes y, en general, a todos los interesados en las cosas del espíritu.

Las suscripciones y anuncios se han de enviar al editor de *Philosophic Abstracts*: Russell F. Moore Co. Inc. 475 Fifth Avenue, New York, 17, N. Y., EE. UU.

Los libros para recensión en *Philosophic Abstracts* se han de enviar a Mr. H. F. Tecoz. "Heuvelhoeve", Den Dolder. Holanda.